ZNAK

MIESIĘCZNIK

57

KRAKÓW

ROK XI MARZEC (3) 1959

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . . .	„ 36.—	kwartalnie . . .	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Maszynopis otrzymano 2 III 1959 Druk ukończono w kwietniu 1959
Format A5 Papier piśm. V kl. 61×86 70 g Ark. druk. 8,5
Zam. 141 III. 1959 Nakład 7000+200 egz. C-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XI – Nr 57 (3)

Marzec 1959
KRAKÓW

W numerze niniejszym zamykamy naszą ankietę „Formacja katolicka w dwudziestoleciu". Sądzimy, że spełniła ona swoje zadanie, zwróciła uwagę na bogactwo problematyki czekającej tutaj na badaczy, a zarazem już dziś przypomniała wiele spraw nieznanych młodemu pokoleniu, a mających znaczenie nie tylko historyczne i nie tylko teoretyczne.

Jak przekonają się czytelnicy, szczególnie cenną tradycję rozświetla wypowiedź zamieszczona w numerze obecnym. Społeczeństwo polskie na ogół nie zdaje sobie sprawy, jak do dziś żywotne są inicjatywy oraz wpływ osoby ks. Władysława Korniłowicza, zmarłego w 1946 roku; nim ukaże się obszerna monografia o nim, wskrzesza tę postać odnowiciela najbardziej wewnętrznych nurtów katolicyzmu polskiego wypowiedź S. Teresy z Lasek.

Zamykając ankietę nie zaprzestaniemy jednak, oczywiście, zamieszczać artykułów związanych z katolicyzmem dwudziestolecia, a także głosów dyskusyjnych o osiągnięciach i błędach podkreślanych przez uczestników ankiety.

Będziemy kontynuować cykl „Kościół a problemy XX wieku", rozpoczęty w poprz. naszym numerze (artykułem „Istota Kościoła"). Kontynuacją także — choć po raz pierwszy dzisiaj objętą nazwą „Era przemian" — jest studium Marii Garnysz o problematyce ekonomii dzisiejszej. W tej rubryce zamieszczać będziemy prace z różnych dziedzin wiedzy, aktualne i interesujące szeroki krąg czytelników.

ORYGENES O ZMARTWYCHWSTANIU

Jedno i drugie, jak sądzę, świątynia i Ciało Chrystusowe, są w pewnym znaczeniu jednakowo prefiguracją Kościoła. Buduje się on z żywych kamieni, ten dom duchowny, przeznaczony na święte kapłaństwo, którego podwalinami są prorocy i apostołowie, a Chrystus kamieniem węgielnym, i słusznie zowie się on Świątynią.

Ale także „jesteście Ciałem Chrystusowym" i każdy z was jest jednym z Jego członków. Może wydaje się nam, że rozwalono kamienie Świątyni i że wrogowie jej jedności rozrzucili, „policzyli" jak mówi Psalm 21, wszystkie kości Chrystusowe? A jednak trzeciego dnia — wedle świadectwa, jakie przytacza Paweł — Świątynia wzniesie się na nowo, Ciało zmartwychwstanie, po dniu złości, który zaciężył na nim, i po dniu Dopełnienia. Trzeci dzień wzejdzie wśród odnowionych niebios i nowej ziemi, gdy zmartwychwstaną spod brzemienia śmierci wszystkie te kości, cały dom Izraela, w wielkim Dniu Pańskim.

Bo zmartwychwstanie Chrystusa po cierpieniach krzyża zawiera w sobie tajemnicę zmartwychwstania całego Jego ciała. Ciało ziemskie Chrystusa zostało ukrzyżowane, pogrzebane, potem zmartwychwstało; podobnie wszelkie ciało Świętych Chrystusowych ukrzyżowane jest z Chrystusem i już nie żyje: jak Paweł, każdy z nich chlubi się już tylko „w Krzyżu Pana naszego Jezusa Chrystusa..." Ale na krzyżu, ukrzyżowany dla świata, każdy z nich także spoczywa z Chrystusem w grobie: pogrzebani zostaliśmy z Chrystusem, jak mówi Paweł. I jakby już otrzymał zadatek zmartwychwstania, dodaje: „Z Nim zmartwychwstaliśmy", chodzi bowiem w życiu nowym, mając jednak poczucie, że jeszcze nie zmartwychwstał w całym szczęściu, jakiego się spodziewa, ani w całej pełni zmartwychwstania...

Wielka to tajemnica: tajemnica Zmartwychwstania i trudna do pojęcia dla większości z nas! Na wielu kartach mówi o niej Pismo, lecz ją też w szczególności zwiastują te słowa Ezechiela: „I stała się nade mną ręka Pańska, i wyprowadził mnie w duchu Pańskim, i postawił mię wpośród pola, które było pełne kości. I obwiódł mię po nich wokoło, a było ich bardzo wiele na polu i bardzo suche. I rzekł

do mnie: «Synu człowieczy, mniemasz, że żyć będą te kości?» I rzekłem: «Panie, Boże, ty wiesz». I rzekł do mnie: «Prorokuj o tych kościach i powiesz im: Kości suche, słuchajcie słowa Pańskiego!»... A kilka wierszy dalej: „I rzekł do mnie Pan: Synu człowieczy, kości te wszystkie to dom Izraelski. Oni mówią: Wyschły kości nasze i zginęła nadzieja nasza, i jesteśmy odcięci!..."

Do jakich kości mówi się tu: „słuchajcie słowa Pańskiego" — wiedząc, że jako dom Izraela pojmą to słowo? Do Ciała Chrystusowego oczywiście, o którym Pan rzekł: Rozproszone będą wszystkie kości moje. Kości własnego Jego ciała nie zostały rozproszone, a nawet żadna nie była złamana. Ale gdy przyjdzie owo zmartwychwstanie: ostatecznego, pełnego Ciała Chrystusa, wtenczas wszystkie Chrystusowe członki — suche kości w owym dniu — zejdą się kość do kości i wiązanie do wiązania... w całość „człowieka doskonałego", „na pełną miarę wzrostu Chrystusowego", dla „dopełnienia" ciała Chrystusa. Mnogość członków utworzy jedno Ciało i wszystkie, mimo ich wielkiej liczby, będą członkami jednego Ciała... Każda radość doznawana będzie przez wszystkie członki i z chwały jednego współradować się będą wszyscy.

(Komentarz do Ewangelii wg św. Jana)

ADAM KRZYŻANOWSKI

BAROMETR WSKAZUJE NA POGODĘ

I

Przeżyliśmy na przełomie roku zeszłego i bieżącego okres lekkiego, może przelotnego nawrotu do liberalizmu w sferze gospodarczej o różnym nasileniu w różnych krajach i okres przewagi w polityce międzynarodowej sił pokojowych, chętnych utrwaleniu *status quo*, wyłonionego z ostatniej wielkiej wojny, przeciwnych zmianie granic terytorialnych. Niemal powszechne dobre urodzaje sprzyjały pomyślnemu rozwojowi stosunków gospodarczych. Ujemne zjawiska ekonomiczne i polityczne zostały przezwyciężone. Horyzont jeden i drugi rozjaśnił się.

Po ukończeniu wojny z Niemcami w maju 1945 r., z Japonią w trzy miesiące później, nastąpił: „Rozpad koalicji antyniemieckiej" (Nr 49 „Znaku" za lipiec 1958 r.). Sytuacja stąd zrodzona nie doznała istotnych zmian aż po dzień dzisiejszy.

Japonia kapitulowała w kilka dni po zrzuceniu przez Amerykanów po raz pierwszy w dziejach bomb atomowych, jednej na Hiroszimę, drugiej na Nagasaki (6 i 8 sierpnia 1945 r.). Amerykanie (ani nikt inny) nie powtórzyli tego wyczynu. Toczyło się siedemnaście wojen w różnych punktach globu ziemskiego w niespełna czternastu latach, które upłynęły po pierwszym i, jak na razie, po ostatnim zrzucie atomówek. Wojny były ograniczone potrójnie: terytorialnie, w stosowaniu rodzajów broni, w wyłączeniu państw wielkich. Wojowały małe, uzbrojone przez wielkie w broń dawnego typu, z wykluczeniem atomowej. Nie doszło do bezpośredniej wojny między wielkimi mocarstwami. Amerykanie w czasie wojny koreańskiej nie tylko że nie bombardowali lotnisk Chin Ludowych w Mandżurii, ale nie użyli broni atomowej w Korei, choć nią rozporządzali, powodowani chęcią lokalizowania wojny, obawą jej rozszerzenia. Wielkie mocarstwa mnożą uzbrojenie atomowe dla użytku tylko w ostateczności. W toku owych siedemnastu wojen, zapaśnicy stosowali broń dawną, nazywaną obecnie klasyczną albo konwencjonalną.

Wyścig zbrojeń trwa. Odpadło wyzyskanie ostatnich udoskonaleń na zasadzie cichej, faktycznej umowy ich posiadaczy, przestrzeganej ściślej niż postanowienia wielu umów ustnych lub pisemnych. Nieobliczalność ryzyka hamuje stosowanie broni atomowej. Dowodem siły tego motywu — powszechne wyrzeczenie się użycia gazów w czasie drugiej wojny światowej i w wojnach późniejszych, mimo ich posiadania przez obie strony [1].

Realizowanie tak ograniczonego pacyfizmu uzasadnia prawdopodobieństwo poniechania wojny atomowej i wojny między wielkimi mocarstwami także w bieżącym roku. Za tym przypuszczeniem przemawiają także inne okoliczności. Wzrasta krąg pretendentów do nuklearnego uzbrojenia atomowego i wodorowego. Francja jest bliska osiągnięcia tego celu. NRF nie zasypia gruszek w popiele. Neutralna Szwajcaria ogłosiła w lipcu, że *vacuum* nuklearne ponad jej obszarem zagraża jej bezpieczeństwu. Zapowiedziała powolne wypełnienie luki. Gdy wiele państw posiądzie broń nuklearną, wzrośnie siła motywów prących do jej wyrzeczenia się.

Słabną bodźce ekonomiczne wojowania. Liczba starców rośnie, urodzin maleje. Przeludnienie w coraz to mniejszym stopniu wzmaga nastroje wojenne. Przełamywanie rażących nierównomierności rozkładu majątków i dochodów między narodami, w tym względzie uprzywilejowanymi i upośledzonymi, zyskuje coś niecoś na skuteczności. Zmniejsza się w pewnej mierze upolitycznienie życia gospodarczego. Wzrosła wszędzie, co prawda w różnym stopniu, liczba biuralistów, twórców planów gospodarczych, stanowiących wytyczne gospodarki państwowej, mniej lub więcej krępujących prywatną inicjatywę gospodarczą. Międzynarodowe życie gospodarcze przesiąkło rywalizacją polityczną, ale proces ten, rozszerzający pole tarć międzynarodowych, ostatnio stracił nieco na sile.

Na początku zeszłego roku wielu profesorów ekonomiki i publicystów stawiało pesymistyczne horoskopy na najbliższe miesiące. Giełdziarze, dyrektorzy wielkich banków, przedsiębiorstw przemysłowych i handlowych kreślili perspektywy różowe. Prognozy praktyków okazały się trafniejsze niż wystawiane przez doktrynerów. Wypadki potwierdziły dawną prostolinijną, harwardzką metodę przepowiadania koniunktury, wnioskowania z codziennie ogłaszanych ceduł giełdowych, informujących o wysokości kursów akcji i innych papierów wartościowych, kupowanych i sprzedawanych w lokalach giełdy. Falowania kursów są pewną prognozą, bo odzwierciedlają przyszłą zyskowność działań gospodarczych, decydujący współczynnik ich kurczenia się i rozrostu. Są eskontowaniem przez giełdziarzy i finansistów zysków i strat, przewidywanych na okres mniej więcej

---

[1] D. Eisenhower *Crusade in Europe*, London 1948, s. 226.

najbliższych sześciu miesięcy. Zwyżka kursów wyraża przewidywania pomyślnego rozwoju koniunktury, wzrostu popytu, obrotów, zysków, umożliwiającego dyrektorom towarzystw akcyjnych wypłacanie akcjonariuszom wyższych dywidend. Spadek kursów wieści złą koniunkturę, zniżkę popytu, obrotów, zysków, dywidend. Rok temu wystąpiły w Stanach Zjednoczonych, a także gdzie indziej, oznaki zwrotu na gorsze. Nakłady inwestycyjne zmalały. Spadła sprzedaż samochodów. Fabrykanci ograniczyli zakupy stali i innych surowców. Teoretycy zapowiadali przejście recesji w kryzys. Giełdziarze uznali objawy recesyjne za nieistotne znamię sytuacji. Kursy akcji nie spadły znacząco. Wkrótce zwyżkowały. Rok zeszły był na ogół rokiem zwyżki kursów na wszystkich giełdach. Utrzymywanie się tendencji zwyżkowej świadczy o optymistycznej ocenie przez finansistów przyszłej koniunktury, o ich wierze w zachowanie pokoju. Podrożały akcje, ceny niemal wszystkich towarów i usług. Złoto nie podrożało. Spadła realna siła kupna złota. Posiadacze majątków w ubiegłym roku podejmowali decyzje rozrządzania nimi w przewidywaniu pokojowego rozładowania się tarć międzynarodowych. Gdyby żywili obawę wybuchu wielkiej wojny, gromadziliby złoto i twarde waluty. Wycofywaliby gotówkę z obiegu. Ceny wycofywanych dolarów i złota zwyżkowałyby. Nastąpiłby zastój gospodarczy, spadek kursów. Odwrotność przebiegu wypadków dowodzi istnienia wiary w pokojowy rozwój stosunków międzynarodowych.

Kształtowanie się tezauryzacji nie uległo zmianom. Nadal w niektórych krajach utrzymuje się jako zabezpieczenie się przed dewaluacją rodzimej waluty, wywoływaną nadmiernie inflacyjnym pokrywaniem wydatków publicznych. Na falach kryzysu inflacyjnego de Gaulle doszedł do władzy we Francji. Rzeczoznawcy obliczają, że Francuzi wycofali z obiegu w celach tezauryzacyjnych 3—4 miliardów (*sic!*) dolarów. Reformy finansowe nowych władz francuskich mają wzbudzić zaufanie do nowego franka i skłonić ciułaczy do wprowadzenia w obieg ukrytych skarbów. Wypłoszenie z podziemia choćby jednej trzeciej wymienionej kwoty oddziałałoby jak najkorzystniej na kształtowanie się światowej sytuacji gospodarczej i politycznej. Warunki po temu są pomyślne.

Ludzkość bogaci się nierównomiernie. Skuteczne przeciwdziałanie temu zjawisku może zmniejszyłoby pole tarć międzynarodowych. W roku ubiegłym doszło do skutku niejakie, co prawda wielce niedostateczne, zmniejszenie dysproporcji, zachodzącej między krajami ubogimi w kapitał, parwenjuszami uprzemysłowienia, tkwiącego jeszcze w powijakach, a przesyconymi kapitałem, zgarniającymi wysokie zyski dzięki dawnemu urzemysłowieniu. Wędrówki kapitałów i osób współdziałały w procesie wyrównawczym.

Kraje, importujące dawniej kapitały z zagranicy, zaawansowały do rzędu eksporterów kapitału. Najbardziej imponującym, najbardziej rewolucyjnym jest awans Związku Radzieckiego. Jego triumfy techniczne zdumiewają techników, wojskowych, szerokie masy. Przysłaniają w oczach ogółu, kto wie czy nie bardziej ważkie zdobycze, związane z eksportem kapitałów. Związek Radziecki buduje ciężki przemysł niemal wyłącznie własnymi siłami, dochodami uzyskanymi z opodatkowania obywateli. Korzysta tylko z krótkoterminowych, stosunkowo drobnych kredytów zagranicznych. Choć jest w toku forsownej rozbudowy w szybkim tempie przemysłu, jednak ostatnio finansuje zapotrzebowanie kapitałów państw politycznie luźniej lub ściślej z nim współpracujących.

ZSRR rozporządza niewątpliwie dużą, cyfrowo nie ujawnioną produkcją złota. W roku ubiegłym sprzedał jawnie w Londynie poważne ilości złota po kursach oficjalnych, przewyższające ilości sprzedawane w latach poprzednich, a mimo tego prawdopodobnie był w stanie powiększyć swój zapas złota. Sprzedawał uncję złota po 35 dolarów, po cenie płaconej przez Stany Zjednoczone, nie zmienionej od r. 1933, choć ceny w dolarach papierowych towarów i usług znacznie podrożały w Stanach. Rząd tamtejszy ze względu na stan zimnej wojny ze Związkiem Radzieckim nie podnosi ceny nominalnej złota, ażeby uniemożliwić ZSRR nabycie za swe złoto większej ilości dolarów. Ta polityka szkodzi interesom ekonomicznym Stanów i ich sprzymierzeńców. Jednak Stany uznały motywy polityczne za bardziej miarodajne.

Niemcy Zachodnie stały się także eksporterem kapitału w formie sprzedaży towarów na kredyt zagranicy, udzielania zagranicy pożyczek w walucie przyjmowanej za granicą, kupna zagranicznych akcji i innych wierzytelności. Czynny bilans handlowy jest ich kopalnią złota. Katastrofalny spadek majątków i dochodów w latach wojny, nader dotkliwy w pierwszych trzech latach po jej ukończeniu, został później dziwnie szybko nie tylko wyrównany, ale Niemcom Zachodnim udało się mimo wzrostu zaludnienia powiększyć kwoty majątków i dochodów, przypadających przeciętnie na każdego mieszkańca. Utrzymali i pomnożyli skarb sprawności gospodarczej. Stosunkowo dawne uprzemysłowienie Niemiec po zachodniej stronie Łaby, ich wczesne włączenie się do prądu wielkiego handlu międzynarodowego, zachowanie kapitału zaufania, zdobytego zawczasu u zagranicznych kapitalistów i przedsiębiorców, przeważyło utratę kapitałów materialnych, surowców i maszyn. Kwalifikacje moralne i fachowe, handlowe i techniczne personelu kierującego, urzędniczego i robotniczego, umożliwiły szybkie uzyskanie kapitałów materialnych. Zarząd wielkich, sławnych zakładów elek-

trotechnicznych Siemensa porzucił grunta, gmachy fabryczne, zapasy surowców i kapitałów, znajdujące się po wschodniej stronie Łaby, przenosząc się z całym personelem na Zachód. Tam stworzył przedsiębiorstwo zbywające swe towary na targach wewnętrznych i zagranicznych. Niemcy Zachodnie umieją produkować tanio towary dobrej jakości, wygospodarować wielkie zyski, czynny bilans handlowy. Wartość towarów wywożonych przewyższa wartość przywożonych. Zagranica wyrównuje zadłużenie z tego tytułu częściowo przesyłką złota, twardych walut i dewiz, mnożąc tym sposobem tę część rezerw banku emisyjnego, która stanowi zapas międzynarodowych środków płatniczych, umożliwiający udzielanie pożyczek zagranicy.

Spadek wydatków wojskowych po ukończeniu wojny w małej mierze wpłynął na tok wydarzeń. Niemcy Zachodnie ponosiły przymusowo koszty utrzymania wojsk okupacyjnych. Dobrowolnie płacą odszkodowania ofiarom nazizmu w niektórych krajach lub ich dziedzicom, częściowo w walutach zagranicznych. Mimo tego przeciętne dywidendy, wypłacane akcjonariuszom przez zarządy spółek akcyjnych, zwyżkują. Wynosiły w procentach nominalnej (nie giełdowej) wartości akcji

w roku 1956 — 7,54
„ 1957 — 8,64
„ 1958 — 9,28.

Ważnym współczynnikiem sukcesów była dwojaka pomoc finansowa Stanów Zjednoczonych, publiczna i prywatna, ze skarbu państwa (z podatków) i z oszczędności jednostek prywatnych, fizycznych i prawnych. Sfery prywatne przeważnie zadowalniają się zyskami mniejszymi, ale pewniejszymi, osiąganymi lokowaniem swych kapitałów w ojczyźnie. Zazwyczaj biorą na siebie ryzyko, związane z operacjami zagranicznymi, tylko wtedy, gdy ich rząd swą rękojmią zabezpieczy oprocentowanie i amortyzację obligów, przez nie na ten cel emitowanych. Po ukończeniu wojny prywatne amerykańskie sfery gospodarcze uznały lokaty kapitałów w Niemczech Zachodnich za tak dochodowy interes, iż podjęły się jego realizacji bez poręki rządu. Kapitaliści prywatni innych krajów postąpili podobnie. Nie zawiodły ich rachuby na niemiecką sprawność gospodarczą.

Szybka i znaczna akumulacja kapitału umożliwiła Niemcom Zachodnim zapewnienie sobie korzyści politycznych. Francuska opinia publiczna, zahypnotyzowana walką z powstańcami algierskimi, podejrzewa bez podania dowodów Związek Radziecki o dopomaganie powstańcom. Zarzuca Anglosasom niedostateczne popieranie francuskiej polityki algierskiej w ONZ, sprzedaż broni Tunisowi. NRF popiera jak może, politykę francuską. Przyjaźń polityczną umacnia

usługami finansowymi. De Gaulle objął rządy pod hasłem uzdrowienia budżetu, ustabilizowania waluty. W jesieni zeszłego roku bank emisyjny zachodnio-niemiecki, uprzedzając inicjatywę francuską, otworzył duży kredyt gwarancyjny paryskiemu bankowi emisyjnemu. Banki amerykańskie w te pędy ruszyły za niemieckim przykładem. Francja de Gaulle'a ułatwia import kapitałów zagranicznych, obroty międzynarodowe akcjami i innymi papierami wartościowymi, zarówno francuskimi, jak obcymi. Mnoży się ilość akcji niemieckich, notowanych na giełdzie paryskiej. W myśl obowiązujących układów międzynarodowych Niemcy wyrzekły się zakładania u siebie fabryk broni nuklearnej. Biorą udział w finansowaniu francuskich przygotowań podjęcia produkcji broni nuklearnej.

Stany Zjednoczone stać na odgrywanie roli największego eksportera kapitału. Waszyngton jest siedzibą dwóch kolosów bankowych międzynarodowych, powołanych do życia pod koniec wielkiej wojny przez państwa wojujące z Niemcami, celem przeprowadzenia po wojnie odbudowy gospodarczej świata. Państwa założycielskie wpłaciły kapitał zakładowy „banku rekonstrukcji" i monetarnego gotówką lub poręką. Łączny kapitał zakładowy obu, wynoszący około półtrzecia miliarda dolarów, został wpłacony przeważnie przez skarb Stanów Zjednoczonych. Rząd Eisenhowera przedłożył w tych dniach Kongresowi wniosek o poręczenie nowej emisji obligów obu banków, podwajającej tę kwotę. Oba stronnictwa oświadczyły, że będą głosować za przyjęciem wniosku rządowego.

Stany Zjednoczone, finansujące w przeważnej mierze oba banki, postarały się o powierzenie funkcji kierowniczych swym obywatelom. Prezes banku rekonstrukcji, p. Blank, bawił z początkiem b. r. w Kairze. Pośredniczył z pomyślnym skutkiem w likwidacji sporów finansowych brytyjsko-egipskich, powstałych w związku z wywłaszczeniem przez rząd egipski spółki akcyjnej, która zbudowała i eksploatowała Kanał Sueski.

Transakcje filantropijne stanowią drobny przyczynek do dzieła usunięcia różnic gospodarczych między mieszkańcami krajów bogatych i biednych. W roku ubiegłym wzrosły ofiary *in natura* (przesyłki paczek żywnościowych, odzieżowych) i pieniężne, wysyłane ze Stanów Zjednoczonych i Kanady. Obroty, dokonywane w związku z różnorakimi podróżami międzynarodowymi osób, powiększyły się w ubiegłym roku. Przyczyniły się do pomniejszenia dysproporcji ekonomicznych. Turystyka pleniła się bujnie. Kto wie, czy Austria nie osiągnęła z tego źródła największych dochodów w stosunku do liczby ludności. Cztery lata temu wojska okupacyjne opuściły teren Austrii. Z mocy traktatu pokojowego Austria ogłosiła się państwem neutralnym. Jej wydatki wojskowe (5% budżetu) są równie niskie,

jak płodność małżeństw, która obniżyła się już po pierwszej wielkiej wojnie bieżącego stulecia i nie powróciła do poprzedniego poziomu. Dochody z turystyki ułatwiły wzrost pokrycia złotem i dewizami szylingów, puszczanych w obieg przez bank emisyjny. Pokrycie szylinga jest rekordowe. Wynosi aż 103%.

Zniżka kosztów podróżowania ułatwia przesiedlenie się w celach zarobkowych z krajów nadmiaru sił roboczych do krajów ich niedoboru. Sprzyja wyrównywaniu się tą drogą nierównomierności rozkładu majątków i dochodów, zachodzących między narodami bogatymi i biednymi. Atoli wyrównywanie różnic zamożności tą drogą utyka z powodu stosowania w dalszym ciągu kontygentów imigracji, zakazów emigracji, dyktowanych motywami politycznymi i ekonomicznymi. Dość częste nielegalne obchodzenie tych przepisów w małym stopniu stępia ostrze ograniczeń migracyjnych. W roku ubiegłym nie zaszły istotne zmiany w tym względzie.

Ograniczenia migracyjne trwają nadal. Dewizowe zelżały. Odpływ zeszłoroczny złota Stanów Zjednoczonych do skarbców europejskich banków emisyjnych umożliwił wielu państwom całkowite lub częściowe zniesienie ograniczeń dewizowych, powiększenie wymienialności banknotów na złoto, złota na banknoty na zasadzie parytetu złota. Na tym odcinku nastąpiło zliberalizowanie międzynarodowych obrotów gospodarczych, nawrót do bardziej pokojowych form współistnienia i do waluty złotej *sui generis*. Zniesienie całkowite lub częściowe ograniczeń dewizowych pomnożyło transfer kapitałów pieniężnych, towarów, usług, osób między krajami ziszczania tej polityki. Zanikł czarny rynek nielegalnych obrotów złotem, walutami, dewizami. Zanikły wielorakie kursy tych walorów. Przestępczość spadła.

Banki Stanów Zjednoczonych od dość dawna kupują każdą zaofiarowaną im uncję złota po 35 dolarów, nie robiąc pod tym względem żadnej różnicy między mieszkańcami Stanów i państw obcych. Sprzedają w tym stosunku złoto w nieograniczonych ilościach mieszkańcom państw obcych. Nie sprzedają złota osobom zamieszkałym w Stanach. Rząd de Gaulle'a rozluźnił ograniczenia dewizowe w nadziei wzmożenia tym sposobem wywozu towarów i przepływu kapitałów zagranicznych. Równocześnie zdewaluował franka, ażeby i tym sposobem wzmóc wywóz towarów. Zachodziła obawa zdystansowania przez Francję państw innych w międzynarodowych obrotach gospodarczych. Celem zapobieżenia niebezpieczeństwu dwanaście państw europejskich 28 grudnia ub. roku także rozluźniło ograniczenia dewizowe. Upowszechnił się w mniejszym lub większym stopniu system stosowany przez Stany. Pełna lub niemal pełna wymienialność złota i banknotów istnieje w Szwajcarii, w NRF i w Anglii.

Rozluźnienie angielskich ograniczeń dewizowych stworzyło warunki sprzyjające rentowności polskich obrotów międzynarodowych. Przedtem Polska mogła funty szterlingi, uzyskane z wywozu do Wielkiej Brytanii masła, jaj, bekonów, wódki, czy też innych towarów, zużyć tylko na zakup towarów w obrębie bloku szterlingowego. Obecnie może wymienić je na dolary i za nie kupować, dajmy na to, maszyny, niezbędne celem rozbudowy naszego przemysłu, w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie lub gdzie indziej.

Rok zeszły był dla Polski pomyślny. Wzrosły dochody z turystyki, ilości przysyłanych paczek i dolarów, wpłacanych za pośrednictwem Polskiej Kasy Opieki (PKO). Chłopi sprzedawali dolary, przedtem przez nich stezauryzowane, po taniejących cenach, a kupowali ziemię po drożejących. Ożywiło się zamarłe budownictwo wiejskie, gospodarcze i mieszkaniowe. Chłop inwestował. Rzucenie na targ chłopskich dolarów, ich wzmożony przywóz, jedno i drugie obniżyło cenę dolarów. Dolarowicze ponieśli kolosalne straty w krótkim przeciągu czasu. O wzmożonym poczuciu bezpieczeństwa i normalizacji stosunków świadczy zniżka dolara papierowego i złotego, a zwłaszcza silniejszy spadek ceny dolara złotego. Osobliwością polskiego czarnego rynku jest wygórowana premia za złoto. Kto wie, czy nie najwyższa na świecie.

Rządy niemal wszystkich państw uprawiają politykę uprzemysłowienia na obszarach podległych ich władaniu — kosztem rolnictwa. Odwracają kapitały i siły robocze od rolnictwa do przemysłu, po czym okazuje się potrzeba ratowania upośledzonych rolników. Rząd Stanów Zjednoczonych poręcza swym rolnikom minimalną cenę za ich produkty roślinne i zwierzęce. Gdy cena wolnorynkowa pszenicy spada poniżej poziomu w ustawie określanego, rząd skupuje pszenicę w nieograniczonych ilościach po cenie ustawowej. Rolnicy wiedząc z góry, ile minimalnie dostaną za swe produkty, nie wstawiają hyperprodukcji w swe kalkulacje. Produkują jak najwięcej, bo ryzyko obciąża skarb państwa, im nie zagraża. Ta polityka rządowa wywoływania klęski urodzaju przepełnia magazyny państwowe zapasami pszenicy i innych produktów rolnych, narażonymi na zmarnowanie w wypadku dłuższego ich przechowywania w magazynach. To niebezpieczeństwo jest nader realne, bo rząd Stanów nie znajduje nabywców na swój towar. Doskonałe urodzaje zeszłoroczne zwiększyły przepełnienie magazynów. Naglą o ich rychłe wypróżnienie.

Rząd Stanów Zjednoczonych przekazuje swe zapasy rządom państw innych w formie sprzedaży na kredyt raczej nominalny. Udzielił Polsce w drugiej połowie roku 1957 pożyczkę w wysokości 95 milionów dolarów, na wiosnę 1958 r. drugą w tej samej wysokości i na

tych samych warunkach. Obie wyniosły łącznie 180 milionów, z czego 2/3 przypadło *in natura* na pokrycie niedoboru aprowizacyjnego. Była mowa o zaciągnięciu przez Polskę trzeciej podobnej pożyczki pod koniec zeszłego roku. Zmiana międzynarodowej konstelacji politycznej odroczyła wykonanie projektu. Doskonałe urodzaje, przepełnienie magazynów uzasadniają przewidywanie dojścia do skutku w roku bieżącym trzeciej pożyczki. Obciążają podatników w Stanach. Są pożyteczne dla korzystających z tych transakcji.

II

Przegrali wróżbici bliskiego kryzysu ekonomicznego. Zawiodły przepowiednie wybuchu lada dzień wojny atomowej między wielkimi mocarstwami. Wojny lokalne nie rozrosły się.

Flota wojenna Stanów Zjednoczonych wpłynęła na morze Śródziemne w jesieni roku 1942. Ochraniała lądowanie w portach francuskich Afryki Północnej amerykańskiej armii lądowej, dowodzonej przez gen. Eisenhowera, któremu ówczesne sukcesy militarne utorowały drogę do objęcia obecnie sprawowanego urzędu prezydenta Stanów. Jego zadaniem było dopomóc Anglikom, walczącym w Afryce Północnej z Niemcami i Włochami. W niespełna trzy lata później Związek Radziecki i Anglosasi rozgromili wrogów, ale VI flota Stanów nie opuściła wód morza Śródziemnego. Gości stale w portach angielskich, hiszpańskich, francuskich, włoskich. Przestała występować w charakterze sprzymierzeńca Związku Radzieckiego. Swymi poczynaniami zeszłorocznymi manifestowała gotowość Stanów przejścia od rozgrywek dyplomatycznych do wojennych.

W lipcu 1958 r. Feisal, król Iraku, został zamordowany w Bagdadzie, stolicy swego królestwa, przez zbuntowanych oficerów i żołnierzy. Amerykanie rozpuszczali wieść, że bunt był dziełem komunistów, żądnych opanowania krajów sąsiednich. Z końcem miesiąca drobny oddział amerykańskiej piechoty morskiej, wysadzony z okrętów VI floty, lądował w Libanie na wezwanie tamtejszego rządu. Stacjonowane w Bawarii oddziały wojsk amerykańskich zostały na gwałt przewiezione drogą powietrzną do Libanu. Anglicy wysłali samolotami spadochroniarzy z Adenu i Kuweit do Ammanu, siedziby Husseina, króla Jordanii, pochodzącego, podobnie jak Feisal, z rodu Haszemitów. Przez Iran, dawną Persję, wiedzie droga do Bagdadu.

Rada Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych wysłała grupę stukilkudziesięciu obserwatorów na pogranicze syryjsko-izraelskie. Obawiano się, że, nieuzgodniona w pełni, równoczesna działalność wojsk amerykańskich w Libanie, obserwatorów ONZ na pobliskich granicach Syrii, Izraela, Jordanii doprowadzi

do zawikłań. W jesieni Amerykanie i Anglicy wycofali swe wojska. Obserwatorzy pozostali, ażeby lokalizować ciągle powtarzające się pograniczne starcia. Nadal wielkim kosztem ONZ żywi wysiedleńców arabskich z Izraela, koczujących w Jordanii, odmawiających podjęcia się jakiejkolwiek pracy w oczekiwaniu powrotu do ojczyzny(!). Nadal kilka tysięcy zbrojnych ludzi, zwanych żołnierzami lub policjantami ONZ, najdroższa armia świata, obozuje w pośrodku wojsk Egiptu i Izraela dla zapobieżenia wybuchowi wojny między tymi dwoma państwami. Hammerskjoeld, generalny sekretarz ONZ, spędził święta Bożego Narodzenia w obozie swych wojsk.

Politycy i dziennikarze amerykańscy przeważnie ocenili dodatnio wynik wojskowych demonstracji anglosaskich. Ich zdaniem wzmocniły prestiż i wpływy Anglosasów. Prawdopodobnie zyskał najwięcej Nasser, zapraszany do tańca z obu stron.

W dniu 23 sierpnia wojska Chin Ludowych poczęły ostrzeliwać wyspę Quemoy, obsadzoną przez wojska Chin nacjonalistycznych Czang-Kai-Szeka, położoną w cieśninie Formozańskiej, w pobliżu lądu Chin Ludowych, z dział, ustawionych na peryferiach miasta Amoy, przeciwległego owej wyspie.

Amerykanie postąpili wedle schematu, zastosowanego w wojnie koreańskiej. Wówczas prezydent Truman, demokrata, orzekł, że samoloty amerykańskie nie będą bombardowały lotnisk Chin Ludowych w Mandżurii na prawym brzegu rzeki Yalu, rozgraniczającej Mandżurię i Koreę. Naczelny wódz wojsk ONZ walczących w Korei, generał amerykański Mac Arthur, domagał się od Trumana zezwolenia na bombardowanie lotnisk mandżurskich. Truman nie chciał powziąć postanowienia; usunął Mac Arthura, publicznie krytykującego jego decyzje. Amerykanie po raz pierwszy w dziejach nie wygrali wojny, którą podjęli.

Republikanie, Eisenhower i Dulles, w kilka lat później wstąpili w ślady Trumana z tym samym wynikiem. Zrezygnowali z ofensywnej defensywy w obawie popchnięcia Związku Radzieckiego do wojny bombardowaniem Chin kontynentalnych. Truman nie ostrzeliwał lotnisk mandżurskich, Eisenhower zbudowanych w prowincji Fukien.

Mao także wystrzegał się dawania asumptu do rozszerzenia wojny, prawdopodobnie w porozumieniu z Kremlem. Chiny Ludowe swą jednostronną decyzją rozszerzyły pas wód przybrzeżnych, podpadających całkowicie ich suwerennej władzy z 3 na 12 km. Odmawiały amerykańskim okrętom wojennym, konwojującym transportowce Czanga z Formozy do Quemoy, prawa wjazdu w rozszerzony pas przybrzeżny. Stany odmówiły uznania prawomocności jednostronnej decyzji rządu Chin Ludowych. Ich okręty wojenne zapuszczały się nadal w obszary, objęte rozszerzeniem pasa nad-

brzeżnego wbrew ostrzeżeniom chińskim, zapowiadającym bombardowanie lotnicze i torpedami łodzi podwodnych jednostek VII floty w razie kontynuowania naruszeń rozszerzonego pasa nadbrzeżnego. Amerykanie kontynuowali zakwestionowane operacje. Chińczycy gróźb nie wykonali. Żadna ze stron nie zwyciężyła. Zimna wojna w tej części świata trwa nadal. Jak co roku, tak i w roku ubiegłym Stany przeforsowały w ONZ jednoroczne odłożenie debaty nad wnioskami o przyjęcie Chin Ludowych do ONZ. Korea Południowa i Wietnam Południowy otrzymały ze skarbu Stanów na cele gospodarcze i na dozbrojenie przeciętnie na głowę mieszkańca sumy, przewyższające wypłacone rządom państw innych. Tak hojne zasilanie tych dwóch państw stanowi krok wrogi w stosunku do Chin Ludowych.

Po trzecie, Chiny Ludowe wycofały swe wojska z Korei Północnej. Wezwały Stany do wycofania swoich z Południowej. Stany odwrotnie odmówiły. Dziś, w epoce hałaśliwej propagandy pacyfistycznej, państwa wojujące podpisują zawieszenie broni. Wedle nowoczesnego rytuału faktycznego rozpoczęcia wojen nie poprzedza ich wypowiedzenie, a zaprzestanie działań wojennych dochodzi do skutku w formie podpisania zawieszenia broni. Zawarcie pokoju bywa odraczane na nieokreślony termin. Przed niespełna sześciu laty wojna koreańska dobiegła końca. Pokoju nie zawarto. Wojska ONZ, które wsparły Koreę Południową, jeszcze ciągle straż trzymają na jej ziemi. ONZ jest reprezentowana przez dwie dywizje amerykańskie, które, zdaniem wojskowych amerykańskich, w razie ich wycofania z Korei na żądanie Chin Ludowych musiałyby być przewiezione za morze, na wyspę Okinawę, odległą o 1500 km. Zdaniem wojskowych amerykańskich, ewentualne wycofanie wojsk amerykańskich przesunęłoby stosunek sił na korzyść Chin i ich sprzymierzeńców z oczywistą szkodą Stanów, ponieważ armie chińskie w chwili odżycia konfliktu zdążyłyby szybciej na plac boju. Wojskowi amerykańscy stale i wszędzie wysuwają ten argument, tak utrudniający odprężenie w sferze sytuacji międzynarodowej. Tak samo potraktowali projekt wycofania wojsk obcych z Wietnamu i z Europy centralnej. Sprzeciwiają się wycofaniu wojsk amerykańskich z NRF i z Anglii w zamian za odmarsz radzieckich na wschodni brzeg Bugu i Sanu. Gdy słowa te piszę, Chruszczow na nadzwyczajnym Zjeździe Partii w Moskwie ponowił wniosek radziecki o zniszczenie zapasów wszelkiej broni nuklearnej, połączone z zakazem dalszej produkcji. Wedle amerykańskich wojskowych Związek Radziecki w broni rakietowej ma przewagę, atoli Stany przypisują sobie przewagę, gdy chodzi o ogół uzbrojenia nuklearnego. Nie chcą wyrzec się tej broni, bo sądzą, że tylko tą bronią równoważą znaczną niższość Zachodu w uzbrojeniu klasycznym.

III

W ciągu wojny koreańskiej prezydent Truman zakazał bombardować lotniska mandżurskie. W roku ubiegłym Eisenhower zapobiegał bombardowaniu lotnisk przeciwległych wyspie Quemoy. W obu wypadkach chodziło o niedawanie asumptu do wojny między wielkimi mocarstwami. Ten sam motyw dyktował Moskwie i Waszyngtonowi decyzje, powzięte w toku pierwszego sporu o Berlin.

Stany Zjednoczone poczęły udzielać tanich pożyczek państwom europejskim w wykonaniu planu Marshalla na cele gospodarcze i dozbrojenia. ZSRR dojrzał w tej akcji tworzenie bloku wojskowego pod egidą Stanów, zwróconego przeciw niemu. Zareagował w jesieni r. 1948 blokadą Berlina Zachodniego, utrudniającą aprowizację cywilów i wojska, opalanie mieszkań. Gen. Lucius Clay, dowódca amerykańskich oddziałów okupacyjnych, zaproponował waszyngtońskim przełożonym, że zorganizuje pod ochroną uzbrojonych żołnierzy konwój samochodów ciężarowych z Frankfurtu do Berlina, wiozących żywność i węgiel. Zaręczał, podobnie jak Mac Arthur, że wojska radzieckie nie będą strzelać. Waszyngton zakazał użycia dróg naziemnych. Zarządził przełamanie blokady konwojami lotniczymi. Przypuszczał, że władze radzieckie każą ostrzeliwać auta, ale nie zaatakują samolotów. Niepodobna orzec, czy wojska radzieckie strzelałyby do samochodów ciężarowych? Pewne jest, że anglosaski *air-lift* ani razu nie był zaatakowany przez radzieckie samoloty. Związek Radziecki zawarł 1. V. 1949 r. układ z mocarstwami zachodnimi, orzekający zaprzestanie blokady. Wówczas Stany posiadały broń atomową. Nie rozporządzał atomówkami ZSRR. Wówczas zatarg toczył się bezpośrednio między ZSRR a mocarstwami zachodnimi. Proklamacja samoistności państwowej NRD nastąpiła dopiero w kilka miesięcy później. Dziś ZSRR zapowiedział przekazanie swego sektora berlińskiego NRD. Ewentualny spór rozgrywałby się bezpośrednio między NRD a Zachodem. Dzienniki angielskie rozważają pytanie, czy dojdzie do ponownej blokady Berlina, do ponownego organizowania „mostu powietrznego", jaka w tym wypadku będzie reakcja Wschodu, pokojowa czy wojenna?

Przed dziesięciu laty problem chiński stał się węzłowym zagadnieniem polityki radzieckiej. Dziś wahadło przechyliło się z powrotem ku zabezpieczeniu granic zachodnich. ZSRR wysłał 27 listopada ub. roku jednobrzmiące noty do sygnatariuszy układów, zawartych w Poczdamie 2 sierpnia 1945 r. Mocarstwa zachodnie nie wypełniły ówczesnych zobowiązań. Ich postępowanie uprawnia ZSRR do ogłoszenia, że przestaje uważać za wiążące umowy z r. 1944 i 1945, mocą których zwycięzcy podzielili Niemcy na cztery strefy oku-

pacyjne, z których każda została oddana w zarząd jednemu z nich, i stworzyli z Berlina zachodniego odrębną jednostkę polityczną, podzieloną na sektory radziecki, brytyjski, amerykański, francuski, podległe wspólnemu zarządowi tych czterech państw. Związek Radziecki zaproponował w swej nocie mocarstwom zachodnim wycofanie wojsk z Berlina zachodniego, powołanie do życia zdemilitaryzowanego wolnego miasta Berlina, obejmującego obszar dotychczasowych czterech sektorów. Zapowiedział na wypadek, gdyby do 27 maja br. nie doszło do przyjęcia propozycji radzieckiej, że wówczas przekaże swój sektor NRD w całkowite, suwerenne władanie, nieobciążone zobowiązaniami, wynikającymi ze zniesionych umów, w szczególności zobowiązaniem wolnego transportu osób i towarów z Niemiec Zachodnich poprzez obszar NRD, także powietrzny, do Berlina. Uzasadniając projekt wskazał na to, że w Berlinie Zachodnim działają szpiedzy, dywersanci, sabotażyści na szkodę NRD i ZSRR.

Zachód zajął stanowisko wrogie. Bagatelizował merytoryczną wagę argumentów radzieckich. Polemizował z pozycji praworządności formalnej i odmiennego spojrzenia na przeszłość. Jednostronne wypowiedzenie umów nie ma w sobie mocy prawnej. Umowy poczdamskie nie zostały wykonane. Tak. Ale z czyjej winy? Wyłączną odpowiedzialnością za ich niewykonanie obciążył ZSRR. Waszyngtońskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych ogłosiło dwa elaboraty, jeden uzasadniający prawne zarzuty, drugi oświetlający z amerykańskiego punktu widzenia niewykonanie układów. Zdaniem Zachodu Związek Radziecki wystawił żądania — nic w zamian nie ofiarowując. Zastąpienie w sektorze radzieckim wojskami NRD wojsk radzieckich nie jest kompensatą wycofania wojsk anglosaskich i francuskich ze sektorów zachodnich. Publicyści tamtejsi zalecają zapoczątkowanie zjednoczenia Niemiec stworzeniem na obszarze całego Berlina wschodniego i zachodniego jednego wolnego miasta Berlina. Posuwają się w swym zaślepieniu aż tak daleko, iż chcą usunąć NRD z Berlina. Niektórzy insynuują, że radziecka propozycja jest usiłowaniem poprawy sytuacji strategicznej radzieckiej na wypadek wojny, którą ZSRR chce wywołać swą notą(!). Inni dopatrują się w niej chęci utrudnienia wychodźstwa na Zachód. Burmistrz Berlina Zachodniego sięga po laury Adenauera. Objeżdża stolice mocarstw, złączonych Paktem Atlantyckim. Mobilizuje opinię publiczną przeciw ZSRR. Zapowiedział na 8 maja, a zatem w przededniu upływu terminu radzieckiego, uroczysty obchód pierwszego dziesięciolecia zaprzestania radzieckiej blokady swego miasta. W czerwcu ma się zebrać w Berlinie Zachodnim parlament NRF celem dokonania wyboru prezydenta państwa. Tego rodzaju demonstracje, polemiki i in-

synuacje wytwarzają atmosferę wrogą konstruktywnej akcji pokojowej.

W Stanach Zjednoczonych oceniono radzieckie wyznaczenie terminu w sprawie Berlina za postawienie ultimatum. Prezydent zarzekał się: „Nie ustąpimy pod naciskiem gróźb". Wicepremier radziecki Mikojan podczas tegorocznego pobytu w Stanach wyjaśnił, że ZSRR gotów jest przedłużyć termin przekazania swego sektora w miarę postępu rokowań. Nie stawia sprawy ultymatywnie. Gotowość Związku Radzieckiego rozpoczęcia rokowań wywołała odprężenie. Jednak obie strony nadal zdają sobie sprawę z trudności osiągnięcia porozumienia. Mikojan powiedział amerykańskim mężom stanu, że wzajemne niedowierzanie jest głównym szkopułem na drodze dogadania się. Obie strony powątpiewają w dobrą wolę drugiego kontrahenta. Żadna nie chce zaryzykować okazania zaufania partnerowi. Obie uważają akcję zabezpieczenia granic, podejmowaną przez drugą stronę, za przygotowanie agresji. Żadna nie chce się wyrzec jednostronnie udziału we wyścigu zbrojeń.

Wybitni amerykańscy publicyści z Walterem Lippmanem na czele nisko cenią szanse osiągnięcia porozumienia na szerokiej płaszczyźnie problemów zasadniczych. Kompromis najłatwiej ziścić w sprawie Berlina. Zachęcają swój rząd do skoncentrowania wysiłków w tym kierunku, odraczając rozstrzygnięcie zagadnień istotniejszych do chwili bardziej po temu sposobnej.

Decyzja Anglosasów dania odpowiedzi ZSRR po jej uzgodnieniu z państwami paktu atlantyckiego (NATO) obniżyła szanse kompromisu w sprawach istotnych. Odzew do NATO, *novum* techniki dyplomatycznej Zachodu, oznacza wzięcie pod uwagę przede wszystkim militarnych aspektów sprawy, boć przecie NATO jest wojskową organizacją. Wzmocniło pozycję NRF, państwa najbezwzględniej odrzucającego propozycje radzieckie. NATO popiera politykę NRF, której wkład wojskowy odgrywa tak wielką rolę w planowaniu strategicznym atlantyckiego związku państw. Adenauer idzie ręka w rękę z Dullesem i de Gaullem. Najustępliwsza jest Anglia. Zarówno konserwatyści, jak labourzyści pragną utrzymywania dobrych stosunków ze ZSRR jako też ze Stanami Zjednoczonymi. W pierwszym rzędzie konserwatyści ze Stanami, labourzyści ze ZSRR. Żaden rząd brytyjski nie może prowadzić polityki antyamerykańskiej. Gdy wypadki zmuszają do wyboru, labourzyści skłaniają się ku ZSRR, ale w granicach nie zrywania całkowitego ze Stanami. Tę politykę uprawiają zwłaszcza wtedy, gdy są u władzy.

Najpewniejszą rękojmią pokoju byłoby zawarcie układu o ograniczenie zbrojeń i wycofanie wojsk z cudzych obszarów, na których ciągle jeszcze stacjonują. Akurat na tym odcinku najtrudniej ugo-

dzić się. Zachód, *rebus sic stantibus*, słyszeć nie chce o wycofaniu swych załóg z Berlina. Trudno przypuścić, ażeby był skłonniejszym do przyjęcia dalej sięgającej propozycji odwrotu wszystkich wojsk zachodnich z NRF. Toczą się w Genewie między ZSRR rokowania ekspertów, jedne o zaniechanie dalszych doświadczeń z bronią nuklearną, drugie o zapobieżenie atakom zaskakującym. Po kilkutygodniowych obradach obie konferencje ugrzęzły w impasie, być może chwilowym, choć wyszły na jaw zasadnicze trudności w sprawie zorganizowania kontroli, wykrywającej ewentualne dokonywanie doświadczeń, zakazanych projektem umowy. Anglosasi proponują głosowanie większością, ZSRR jednomyślność. Stany natychmiast urzędownie i publicznie wykluczyły *veto*. ZSRR odpowiedział również urzędowo i publicznie, że obstaje przy jednomyślności.

Zjednoczenie Niemiec, zawarcie traktatu pokojowego z Niemcami, jedno i drugie idzie w odwłokę wobec trudności osiągnięcia porozumień wojskowych. Zachód nadal uważa wolne wybory pod kontrolą ONZ za właściwą drogę zjednoczenia Niemiec, czemu Wschód przeciwstawia metodę rokowań między obu państwami niemieckimi. Zachodnie Niemcy nadal negują prawne istnienie NRD. Nie utrzymują z rodakami stosunków dyplomatycznych pod pozorem, że są ekspozyturą radziecką. Dwa lata temu zerwały stosunki dyplomatyczne z Jugosławią, motywując ten krok nawiązaniem przez Jugosławię stosunków dyplomatycznych z NRD. Premier państwa NRD, Grotewohl, podjął z początkiem bieżącego roku objazd państw arabskich, proponując nawiązanie stosunków dyplomatycznych. Gotów był na razie zadowolić się mianowaniem konsulów generalnych, a nie posłów. Po wstępnym okazywaniu chęci pójścia mu na rękę — państwa arabskie dokonały odwrotu. Łatwo zgadnąć z czyjego poduszczenia. Przedłożony obecnie projekt traktatu pokojowego jest powtórzeniem — z mało znaczącymi zmianami — projektu, wysuniętego przez Mołotowa w Berlinie, w styczniu 1954 r. (podczas obrad czterech ministrów spraw zagranicznych), wówczas odrzuconego. Zdaniem publicystów amerykańskich rokowania o Berlin powinny stać się zagadnieniem węzłowym, bo w tej sprawie możliwości kompromisu są największe. Wedle Lippmana Związkowi Radzieckiemu chodzi na początek głównie o uznanie przez Zachód NRD *de iure*. Prawdopodobnie zadowolniłby się rozszerzeniem obecnego uznawania *de facto*. Pomnożenie zarówno koła uczestników obrad jak niemniej ich zasięgu niewątpliwie utrudnia załatwienie czegokolwiek.

Zachód sprzeciwia się wycofaniu swych załóg. Domaga się wolnego tranzytu między Berlinem Zachodnim i NRF. Odmawia zgody na przekazanie sektora radzieckiego NRD. Zdaniem Lippmana po-

winien zgodzić się na tę część propozycji radzieckich i na rozszerzenie faktycznego uznawania NRD w formie powiększenia zasięgu spraw, załatwianych drogą rokowań z władzami NRD.

Takie poglądy rodzą się w obecnej chwili stawania do boju zapaśników w maskach pryncypialnej, nieugiętej stanowczości, nałożonych gwoli dodania sobie animuszu, w obawie zachęcenia przeciwnika do niespuszczania z tonu przedwczesnym objawianiem ugodowości. Gracze odsłonią karty dopiero przy stole obrad, do których dojdzie nie wcześniej, jak około 1 maja, w przededniu terminu zakreślonego w nocie radzieckiej. Dopiero wówczas widoki na przyszłość przybiorą formy bardziej sprecyzowane. Ale i w najgorszym wypadku nie zanosi się na wojnę. Po obu stronach przeważa mniemanie, że obecna technika wojowania wyklucza prowadzenie ograniczonej wojny w Europie, a więc nie będzie żadnej, bo nikt nie zaryzykuje totalnej. Przed dwudziestu laty sprzeczności interesów, z dawien dawna narastające, wyładowały się wojną o Gdańsk. Berlin nie odegra roli Gdańska. Równowaga obopólnego strachu poręcza zachowanie *status quo* na poziomie mało zmiennym.

(Styczeń 1959 r.)

Adam Krzyżanowski

MARIA GARNYSZ

REWOLUCJA NIE TYLKO W EKONOMII

PRZYCZYNKI DO TRUIZMÓW

Jedną ze szczególniej złośliwych awarii naszej publicystyki jest proces osadzania się truizmów. Twierdzenia takie, jak na przykład, że „postęp przerósł swego twórcę i stawia mu z kolei wymagania", że „własność w nowoczesnym społeczeństwie przemysłowym nie jest już tym, czym była" lub że „technika działa w kierunku integracji świata" — „osadziły się" tak dalece w świadomości publicznej, że „nie wypada" nieomal ich precyzować. Powstaje szczególny gatunek autorskiej kurtuazji, opartej na wątpliwym założeniu, że „nie przychodzi nam ani na chwilę do głowy, aby czytelnik, który zna truizmy współczesne, miał nie znać także doskonale ich konkretnego, ekonomicznego tła".

Czy jednakże czytelnik tak zwany „humanistyczny" ma rzeczywiście jakiś systematyczny zasób wiadomości w tej dziedzinie, czy też raczej operuje dość przypadkowymi fragmentami informacji, które przemówiły do jego wyobraźni? JAK właściwie postęp przerósł człowieka, na przykład? W większości wypadków wyobrażamy sobie, że chodzi o „nieuczciwą reklamę psychologiczną i może jeszcze o „dehumanizację stosunków pracy". Tymczasem oba te zjawiska, których zasięg i znaczenie już dziś wydają się dyskusyjne, stanowią tylko pochodne, jedne z wielu, głównej fatalistycznej dziś KONIECZNOŚCI postępu: ciągłego, przyspieszonego zwiększania wydajności pracy. Konieczność ta i kilka innych związanych z nią konieczności stanowią właśnie owe „odczłowieczone" niemal MOCE, które zaczynają rządzić nie tylko pracą, mózgiem i własnością człowieka, nie tylko polityką zagraniczną i profesorami uniwersytetu, ale nawet — jak zobaczymy — wodą i powietrzem.

Niewątpliwe wydaje się, że niedostępny gąszcz literatury specjalistycznej z jej odstręczającymi tabelkami i „drętwą" terminologią kryje w sobie pasjonujący materiał dla refleksji humanistycznej,

i fakt, że publicystyka nasza przeważnie „nie przyznaje się" do ekonomii, jest zjawiskiem równie zdumiewającym, jak próby „nie przyznawania się" do techniki. Warto więc może nawet wbrew „kodeksowi kurtuazji", zaryzykować pewne skromne „przyczynki do truizmów". Współcześni ekonomiści i socjologowie w „państwie postępu technicznego" — USA — nie ustają w analizach i sprzecznych nieraz interpretacjach tamtejszego życia gospodarczego, które, jak wiemy, zawiera szereg elementów „obiektywnych", to jest takich, które w tej czy innej formie wystąpić muszą z czasem w każdym, uprzemysławiającym się kraju. Ponieważ prawie każdy rok doświadczeń przynosi nowe, nieprzeczuwane przedtem problemy i propozycje rozwiązań, „przyczynki do truizmów" nie są bynajmniej jakimś statycznym zespołem wiadomości, a przeciwnie — zawierać muszą szereg znaków zapytania.

Pracą, która wywołała w zeszłym roku duże zainteresowanie w USA, szczególnie może ze względu na swe polemiczne stanowisko wobec rozpowszechnionych tam wciąż jeszcze poglądów J. Maynard Keynesa, była książka cenionego specjalisty organizacji przedsiębiorstw, Peter F. Druckera, pt. *America's Next Twenty Years* („Najbliższe dwudziestolecie Ameryki"). W styczniu roku bieżącego ukazała się jego następna praca pt. *Landmarks for Tomorrow* („Drogowskazy jutra"). P. F. Drucker jest zwolennikiem poglądu, że „nadrzędnym celem cywilizacji amerykańskiej winny być nie tyle wyprodukowane artykuły i usługi, ile wolność i dobro ludzi". Dostrzega jednak trudności tego postulatu. W swej pracy *Landmarks for Tomorrow* twierdzi nawet wprost, że „główny wysiłek nadchodzących lat winien być skierowany na utrzymanie niełatwej harmonii między dobrem społecznym i indywidualnym a wymaganiami przemysłu, od którego dobro to jest nieodwracalnie uzależnione". Obie książki Druckera stanowią wykład i obronę pewnych praktycznych rozwiązań społeczno-gospodarczych. W toku swej argumentacji, której słuszność trudno tutaj ocenić, autor podaje jednak bardzo liczne wiadomości o tym, czego „wymaga" postęp, o tym, jakim przekształceniem już uległa lub ulec musi własność prywatna — i o tym, czemu oraz jakimi drogami świat musi integrować się ekonomicznie. Spróbujmy więc usystematyzować te dane z książki Druckera oraz innych amerykańskich teoretyków, które dotyczą tych trzech zagadnień.

CZEGO WYMAGA POSTĘP?

„Fakt przesądzający w dużej mierze o losach gospodarki amerykańskiej w ciągu najbliższych dwudziestu lat nie jest przedmiotem domysłów czy spekulacji" — pisze P. F. Drucker w *America's*

Next Twenty Years. „Fakt ten już zaistniał i jest znany, nawet w swych szczegółach socjologicznych. Jest nim — przyrost naturalny".

Dramatyczny styl powyższego sformułowania przestaje być zaskakujący, jeśli się zważy, że już teraz, kiedy grupa młodych małżeństw jest stosunkowo nieliczna (depresja gospodarcza w USA w latach 1933—34 pociągnęła za sobą duży i długotrwały spadek przyrostu naturalnego) — co roku rodzi się w Stanach Zjednoczonych ponad 5 milionów dzieci. Około roku 1965, kiedy dojdą do pełnoletności pierwsze roczniki słynnego *„baby boom"* (okresu gwałtownego wzrostu stopy życiowej i liczby narodzin, który zaczął się w r. 1942 i trwa do dziś), spodziewać się należy ogromnego skoku ilościowego w przyroście naturalnym. Według obliczeń najbardziej umiarkowanych ludność Stanów musi wzrosnąć w niespełna 20 lat to jest do roku 1975 — o 50 milionów. Jakie są jednak gospodarcze implikacje tego faktu, który stanowi niewątpliwie w dużej mierze konsekwencję wzrostu dobrobytu i udoskonalenia medycyny, a więc konsekwencję postępu?

Teoria J. Maynard Keynesa przewidywała, jak wiadomo, groźbę bezrobocia. Poglądy nowsze jednakże a także nowsze fakty nie zdają się tego potwierdzać. Przede wszystkim więc, pamiętać trzeba o rosnących wymaganiach świata pracy w dziedzinie urlopów, zwolnień chorobowych itd., co pociąga za sobą konieczność zwiększania liczby zatrudnionych.

Duże znaczenie ma również fakt, że starsi ludzie coraz rzadziej pozostają nadal czynni zawodowo. Dzieje się to tak częściowo dzięki wysokiej stopie życiowej, umożliwiającej zabezpieczenie starości, częściowo jednak ze znacznie mniej optymistycznego względu: tempo i styl życia Ameryki zużywają, jak wiadomo, ludzkie siły o wiele szybciej niż w innych krajach.

Najważniejszy jednakże czynnik hamujący zbyt gwałtowny napływ nisko lub średnio kwalifikowanych pracowników, którzy najłatwiej padają ofiarą bezrobocia, to obrzymi wzrost liczby studiujących na wyższych uczelniach, tak zwany *„college boom"*. „Studia uniwersyteckie — pisze Norbert Wiener, w swej znanej książce, *The Human Use of Human Beings* („Ludzkie traktowanie istnień ludzkich") — stają się dziś zwyczajem powszechnym równie szybko, jak upowszechniało się po pierwszej wojnie światowej szkolnictwo średnie. Jeśli przyjmiemy, że liczba studentów uniwersytetów i różnego typu szkół wyższych będzie wzrastała z dotychczasową szybkością pół miliona rocznie, musi ona osiągnąć 12 milionów w roku 1975. Przewidywanie takie jednakże jest przewidywaniem minimalnym: nie uwzględnia ono rosnącego przyrostu naturalnego, nie

uwzględnia rosnącego zapotrzebowania na wysoko kwalifikowanych pracowników i zakłada, że za lat niespełna dwadzieścia, zaledwie 50% naszej młodzieży będzie uczęszczać na uniwersytety. Natomiast doświadczenie ze szkolnictwem średnim uczy, że kiedy zaczęło ono raz wchodzić w tym kraju w zwyczajowy program studiów, odsetek młodzieży kończącej szkoły średnie skoczył w ciągu dwudziestu lat z 20 na 90%".

Jeżeli do powyższych uwag dodamy fakt, że bezrobocie „intelektualnego proletariatu" jest mało prowdopodobne w USA, gdzie panikę budzi ostatnio zbyt mała liczba absolwentów studiów wyższych, teza o „nieuchronnym bezrobociu" wydaje się rzeczywiście dość dyskusyjna. W konkretnych cyfrach sprawa wygląda tak, że chociaż w ciągu najbliższych dwudziestu lat ludność Stanów wzrośnie o 2/5, to roczniki zdatne do pracy (20—65 lat) wzrosną tylko o 1/3, a grupa ludzi konkretnie chcących pracować, tj. tych, którzy nie studiują, podwyższy się zaledwie o 1/5. Jednocześnie, wobec stałego zwiększania się liczby wolnych dni, urlopów itp. liczba godzin pracy wzrośnie prawdopodobnie zaledwie o jakieś 10%, i to już po uwzględnieniu rozbudowy przemysłu. W przeciwieństwie do przewidywań J. M. Keynesa, sprawa może więc wyglądać tak, że stosunkowo niewielu ludzi będzie musiało podołać zadaniom rosnącego przemysłu, i to w ciągu nielicznych godzin pracy.

Wszystko to niewątpliwie daje postęp. Ale czegoż wzamian wymaga? Oto odwrotne strony powyższego, zachęcającego obrazu: Amerykanin pracujący, który utrzymuje dzisiaj w skali kraju 1,5 osób niepracujących, będzie ich musiał utrzymać 3,5 w roku 1975. Jeżeli przemysł amerykański ma podołać wzrastającemu tempu wymiany przestarzałego sprzętu technicznego, nakłady inwestycyjne muszą wzrosnąć z 11 centów z każdego wyprodukowanego dolara na co najmniej 15 centów w roku 1975. Jeśli szkolnictwo podstawowe, średnie i wyższe ma nie pozostać w tyle za przyrostem naturalnym, nakłady na nie wzrosnąć muszą z obecnych 15 na 50 miliardów rocznie, a jeśli wyższe wykształcenie ma rzeczywiście upowszechnić się w przewidywanej skali, trzeba będzie podwoić nie tylko liczbę, ale też pensje profesorów i wykładowców. W chwili obecnej bowiem, kiedy wydatki na pensje wykładowców uniwersyteckich wynoszą zaledwie 800 milionów dolarów rocznie, odpływ do innych zawodów staje się z każdym rokiem coraz bardziej katastrofalny. W roku 1975 potrzeba będzie pół miliona wykładowców. Tymczasem odpowiednie do tego celu kwalifikacje naukowe zdobywa rocznie około 12 000 studentów, z których jednakże zaledwie 6 000 wybiera karierę akademicką.

Inną dziedziną, która w konsekwencji postępu technicznego wymagać może gwałtownie wzrastających nakładów, są — według niektórych teoretyków amerykańskich — usługi kulturalne i socjalne. John Kenneth Galbraith, autor jednego z ekonomicznych *best sellerów* ubiegłego roku pt. *The Affluent Society* („Społeczeństwo obfitości"), pisze na przykład, że „w społeczeństwie, w którym zaspokojone zostały w skali powszechnej potrzeby materialne, spodziewać się należy powszechnego i — być może — gwałtownego przekroczenia »progu potrzeb«, czyli przesunięcia na wielką skalę energii, zainteresowań i ambicji ludzi na potrzeby kulturalne i społeczne, których znaczenia nie ceniono przedtem tak wysoko". Znany socjolog Dawid Riesman podkreślał jeszcze w roku 1953 w swej książce *The Lonely Crowd* („Samotny tłum") wzrastającą rolę „gustów osobistych i „sposobów konsumowania kultury". Zaczynają one, według niego, stanowić wartość istotniejszą dla młodych Amerykanów, aniżeli posiadane rzeczy, które są ogólnie dostępne, a więc tym samym coraz mniej atrakcyjne jako „symbole" określonych grup socjalnych czy indywidualnych osobowości.

Przypuszczalny skok jakościowy potrzeb, który sugeruje J. K. Galbraith, i z którym, jak się wydaje, liczy się D. Riesman, może spowodować olbrzymi i nieprzewidziany nacisk socjo-psychologiczny na dotychczasowy styl życia i usług. „Zaspokojenie potrzeb materialnych — pisze J. K. Galbraith — jest najlepszym sposobem przekonania ludzi, że zaspokojenie potrzeb materialnych im nie wystarczy". Jednakże modyfikacja stylu życia i usług pod kątem owych ewentualnych, nowych potrzeb „pozamaterialnych" stanowiłaby jeszcze jedną zdobycz postępu, za którą trzeba płacić bardzo drogo: jasne jest bowiem, że zarówno masowy awans kulturalny jak socjalne udogodnienia wymagałyby znowu ogromnych kosztów.

Wymienione tu przykładowo fakty i dane nie wyczerpują, naturalnie, obrazu naglących problemów i konieczności ekspansji gospodarczej Stanów, ekspansji, której będzie musiał podołać, jak już wspomniano, pracujący coraz krócej na coraz większą liczbę osób Amerykanin. Są dziedziny, w których „wymagania postępu" nie dotyczą nawet bezpośredniego jutra, lecz powinny być załatwione dziś lub raczej jeszcze wczoraj, rozwój techniczny bowiem JUŻ prześcignął planowanie. Wielkie ośrodki przemysłowe, na przykład tak zwane *„metropolitan areas"*, rozbudowały się w wielu wypadkach w okolicach, gdzie już teraz zasoby wody nie są wystarczające, a Stany Zjednoczone, jak wiadomo, mają w ogóle mniejsze zasoby wody niż Europa. Już dzisiejsza gospodarka jest więc właściwie gospodarką rabunkową i wprowadzenie „przydziałów wody"

dla przemysłu wydaje się nieuchronne. „Przydział wody" oznaczać jednak będzie obowiązek zwracania jej, po oczyszczeniu, do wodociągów, co z kolei wymaga oczywiście wielkich nakładów na odpowiednie urządzenia. W budżecie Stanów na rok 1959 przewidziano budowę 350 takich urządzeń przez państwo kosztem 2 miliardów dolarów. Podobny problem stanowi dziś już aktualna konieczność „konserwacji powietrza" w skupiskach przemysłowych i „konserwacji gleby", niszczonej w ogromnym tempie przez erozje i skażenia odpadkami z niezliczonych fabryk wielkiej chemii. Żywiołowy dotychczas rozwój usług transportowych doszedł również, jak twierdzą ekonomiści, do punktu, w którym konieczna jest gruntowna reorganizacja i długofalowy plan kooperacji, w przeciwnym bowiem razie chaos w tej dziedzinie zacznie zakłócać „nieprzerwany strumień produkcji". Jest rzeczą jasną, że w kraju, gdzie środki transportu stanowią własność prywatną i gdzie panuje tradycyjna niechęć do wszelkich ingerencji państwa, reorganizacja taka nie może obejść się bez tarć i bez wysokich kosztów. Innym jeszcze problemem, który czeka na spóźnione, a więc tym kosztowniejsze rozwiązanie, jest tak zwane „atomowe rozproszenie" (*„atomic dispersal"*) przemysłu Stanów Zjednoczonych. Gospodarka kraju, który bez względu na bieżącą politykę zagraniczną czy na intencje poszczególnych przywódców musi, jak dotąd, liczyć się z możliwością wojny, nie może ryzykować unieruchomienia w pierwszym, ewentualnym ataku. Wobec osiągnięć radzieckich ostatnich lat w dziedzinie pocisków międzykontynentalnych zwiększył się niepokój ekonomistów amerykańskich, którzy wiedzą, że 40% ludności oraz 56% przemysłu skoncentrowane jest w 40 zaledwie wielkich okręgach metropolitalnych. Jest oczywiste, że zmiana tego stanu rzeczy, o ile jest w ogóle do przeprowadzenia, wymaga znowu ingerencji ze strony państwa, w formie „zachęt" i priorytetów. Mówiąc krótko — „rozproszenie atomowe" wymaga ogólnokrajowego planu i nowych wydatków.

Jak widać z powyższego wyliczenia tych wymagań postępu technicznego, które będą najbardziej palące w ciągu najbliższych dwudziestu lat, kiedy to „ludzi do pracy będzie niewielu i niewiele godzin do jej wykonania" — gospodarka amerykańska jest po prostu „obiektywnie" skazana na nieprzerwany i astronomiczny wzrost wydajności pracy ludzkiej, pracy maszyn i kapitału.

„Proces ekonomiczny, samo życie ekonomii w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych to ciągłe i nieprzerwane otrzymywanie większej wydajności mniejszym nakładem środków" — pisze Peter F. Drucker. „Przerwanie tego łańcucha w jakiś sposób definitywny

nie jest już do pomyślenia. To nie byłaby »przejściowa depresja«. To byłaby — katastrofa".

Jakiż jest jednak ów obliczany przez ekonomistów „konieczny wzrost wydajności" i jakie środki przewiduje się, by go osiągnąć?

Ralph J. Cordiner, prezes obrzymiej spółki General Electric, stwierdził, że jeśli firma jego ma trwać, wytrzymując nacisk wyżej naszkicowanych „konieczności", musi „produkować w roku 1965 dwa razy tyle przy personelu zwiększonym tylko o 11%. Przy skróconych godzinach pracy oznacza to, że na jedną roboczogodzinę musi przypaść dwukrotnie większa produkcja".

„Przeciętna wydajność pracy w Ameryce — czytamy w *Organization Man* („Organizator") Williama H. Whyte'a — musi wzrosnąć o około 40% w najbliższych dziesięciu latach, a podwoić w nadchodzącym dwudziestoleciu. Pamiętać zaś należy, że z najbardziej optymistycznych ocen dotychczasowych osiągnięć amerykańskich wynika, iż przeciętny roczny wzrost wydajności nie osiąga dotychczas 3%".

Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że czytając powyższe postulaty niejeden czytelnik zacznie szukać błędu zecerskiego, lub też dojdzie do przekonania, że ekonomiści amerykańscy najwyraźniej — wierzą w cuda. Błędu jednak nie ma. Jest natomiast zupełnie jasne, że ani postulowane zwiększenie nakładów inwestycyjnych, ani dalsze usprawnianie organizacji pracy, reklamy i planowania, ani wreszcie słynna psychologia przemysłowa nie są w stanie, przy wszystkich swych zaletach, spowodować wzrostu wydajności aż tego rzędu, jaki zakładają amerykańscy przemysłowcy i ekonomiści. Stawiają więc oni niewątpliwie na „cud" nie metafizycznej wprawdzie natury: rolę owego cudu musi, ich zdaniem, odegrać automacja.

FILOZOFIA AUTOMACJI

Od czasu kiedy wiceprezydent koncernu Forda, Del Harder, wyrzekł po raz pierwszy to magiczne słowo dziesięć lat temu, o automacji pisano i mówiono bardzo wiele i u nas, i za granicą. W roku 1954 Walter Reuther, prezes amerykańskiego kongresu związków zawodowych przemysłu, tak zwanego CIO (Congress of Industrial Organisations), oświadczył nawet, że „rewolucja automacji nie jest bynajmniej jakąś sprawą przyszłości, lecz już się stała". Jednakże zarówno to oświadczenie, jak i większość publicystycznych interpretacji dotyczy automacji jako koncepcji przede wszystkim — technicznej. W tym sensie, w sensie odkrycia i dorywczego realizowania idei „użycia maszyn do obsługiwania maszyn", automacja rzeczywiście już się stała i była wielokrotnie i wyczerpująco omawiana.

Od odkrycia jednak koncepcji technicznej do wprowadzenia w życie automacji na wielką skalę wiedzie droga dłuższa i bardziej zdumiewająca, niżby się zdawało. Nie chodzi tu bowiem tylko o zbudowanie odpowiednich maszyn i pomieszczeń, jak skłonni jesteśmy czasem przypuszczać. Chodzi o zmianę koncepcji nie technicznej tylko, lecz ogólno-gospodarczej, a kto wie czy nie również, w sposób pośredni, koncepcji społecznej i politycznej.

Gdyby jakieś duże przedsiębiorstwo przestawiło z dnia na dzień swe fabryki na zasady pełnej automacji, pozostawiając poza tym swój charakter i system pracy w dotychczasowych formach, skutek takiego posunięcia byłby najzupełniej jednoznaczny: przedsiębiorstwo musiałoby zbankrutować. Twierdzenie to tylko na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksalne. Przestaje nim być, kiedy uprzytomnimy sobie, jak dalece automacja zmienia zakres ryzyka handlowego.

Jak to każdy z nas wie, produkcja w krajach wolnej konkurencji dostosowana była dotychczas do bieżących fluktuacji rynku, jak popyt, ceny, zapasy surowców itp. Na tej podstawie powstawały też klasyczne cykle następujących po sobie rozkwitów i depresji. Możność dowolnego regulowania wielkości i sposobu produkcji zmniejszała więc w dużym stopniu ryzyko przemysłowca. Ryzyko to zmniejszał też, a w każdym razie rozdrabniał, ówczesny system inwestowania: wymieniano w miarę potrzeb i koniunktury tę czy inną maszynę, unowocześniano stopniowo różne gałęzie produkcji. Trzecią wreszcie „klapę bezpieczeństwa" stanowiła tak zwana „praca", czyli po prostu aktualna liczba zatrudnionych na dniówki robotników. Zależnie od bieżącej sytuacji rynkowej zatrudniano więcej lub mniej ludzi, których zarobki wkalkulowane były w każdorazowy „koszt na jednostkę produkcji".

Zastanówmy się z kolei, jak te sprawy wyglądają w chwili wprowadzenia automacji. Przede wszystkim więc, jest rzeczą jasną, że system ten jest zbyt sztywny i kosztowny, aby można go było przestawiać dowolnie, zależnie od bieżących fluktuacji rynku. Fakt ten stanowi niewątpliwie korzystny czynnik stabilizacyjny: przemysłowiec nie może sobie po prostu pozwolić na „depresje", nawet gdyby były dla niego chwilowo korzystne, gdyż „koszt na jednostkę produkcji" staje się właściwie formułą nierealną. Istnieje faktycznie koszt „godziny produkowania przy określonej wydajności" i ten koszt nie da się modyfikować z dnia na dzień. Z drugiej strony jednakże — brak elastyczności nowego typu produkcji wymaga niezwykle starannego i długoterminowego planowania, które objąć musi nie tylko działalność samego przedsiębiorstwa, lecz ogromnie szerokie dziedziny całego życia gospodarczego: trzeba więc zorga-

nizować rynki zbytu, przewidzieć mody, potrzeby, obyczaje, przyrost naturalny itd. Trzeba także zorganizować dostawy surowców, które muszą w tej sytuacji płynąć ciągłym, nieprzerwanym potokiem; zorganizować kooperację z innymi fabrykami, przewidzieć przypływ i szkolenie pracowników i przewidzieć nawet ich absencje i ich urlopy za kilka lat. Jest rzeczą jasną, że planowanie takie wymaga ogromnego wysiłku szkoleniowego. Potrzebne są całe armie specjalistów o całkiem nowym i bynajmniej nie tak wąskim, jak się sądzi, typie kwalifikacji.

Również system renowacji sprzętu jest w automacji sprawą o wiele poważniejszą i bardziej ryzykowną — aniżeli dotychczas. Nie można już wprowadzać zmian dorywczo i „na raty". Nakłady na ten cel muszą więc być przewidziane i zabezpieczone na długi czas naprzód, a ich zaplanowanie i zużycie wymaga znowu bardzo wysokich kwalifikacji.

W bezpośrednim związku z kwalifikacjami pozostaje wreszcie sprawa regulowania stanu załogi. Automacja wypiera w praktyce robotników, którzy pracują na dniówki i mogą w każdej chwili być zwolnieni. Szkolenie pracowników dla nowych potrzeb jest natomiast tak kosztowne, że już dzisiaj wiele dużych firm amerykańskich zatrzymuje 2/3 swych robotników nawet w czasie, gdy nie są oni koniecznie potrzebni, nie chcąc tracić na stałe „zainwestowanych w nich" kwalifikacji.

Jak widać więc, automacja narzuca bardzo istotną zmianę samej struktury procesu gospodarczego. O ile w starym zakładzie rzemieślniczym element centralny i decydujący o kierunku i metodach produkcji stanowiły osobiste umiejętności czy ambicje właściciela, a w produkcji zmechanizowanej typu Forda punktem centralnym stał się sam wykonywany produkt, to w automacji proces produkcji musi być związany nierozerwalnie z całokształtem życia gospodarczego kraju, a nawet świata, musi dostosować się precyzyjnie do tego życia, a jednocześnie kształtować je i organizować według swych potrzeb. W tym sensie możemy mówić o automacji jako o koncepcji ekonomii — a nie tylko jako o koncepcji technicznej. Można chyba nawet zaryzykować twierdzenie, że o ile koncepcja ekonomii Forda była koncepcją mechanistyczną, to koncepcja automacyjna ma charakter wyraźnie organiczny. Jako koncepcja w gruncie rzeczy handlowa „organiczna filozofia automacji" nie ryzykuje jednak abstrakcyjnych uproszczeń: wielostronność, złożoność i wzajemne powiązania elementów procesu ekonomicznego „od surowca do konsumenta" brane są w pełni pod uwagę przez teoretyków automacyjnej ekonomii i są „przewidziane do załatwienia" w pozycji: „ludzie-kwalifikacje".

Obok „organicznego" charakteru gospodarki automacyjnej, mamy więc drugie *novum* tej koncepcji ekonomii: rola ludzi i charakter kwalifikacji ulegają tak gruntownej przemianie, że obiegowe uogólnienia w rodzaju „dehumanizacji stosunków" czy „traktowania osoby jak rzeczy" — nie wydają się już wystarczające.

Przede wszystkim więc, jak to widać już z powyższych, szkicowych uwag o złożoności procesów, które trzeba skoordynować i o katastrofalnych ekonomicznie następstwach każdego błędu planowania — gospodarka automacyjna nie potrzebuje bynajmniej pracujących mechanicznie robotników czy zrutynizowanych biurokratów, których z łatwością zastąpią maszyny, a potrzebuje natomiast koniecznie i bezapelacyjnie ludzi o cechach, jak pisze Norbert Wiener, „najbardziej ludzkich". Muszą to więc być ludzie „o zdolności analizy i syntezy, o zdolności dalekowzrocznej decyzji i celowego działania, o dużej dozie nie tylko wiedzy społecznej, politycznej i psychologicznej, ale również intuicji i wyobraźni". O ile w dawnym procesie produkcji pojęcie „praca" *(labor)* oznaczało element ludzkich s i ł f i z y c z n y c h, system automacyjny uwzględnia jako „pracę" — m y ś l ludzką, i to — ze względu na organiczny charakter procesu ekonomicznego — wcale nie tylko myśl ściśle techniczną, ale także myśl przewidującą i syntetyzującą — myśl humanistyczną. Czy w sytuacji tej można mówić o traktowaniu „osoby jako rzeczy", czy też raczej jesteśmy u progu „traktowania osoby jak intelektu", jako tylko intelektu czy jako intelektu służebnego? Humanistyczne cechy ludzkiej umysłowości staną się niewątpliwie cenne, zostaną bez reszty wykorzystane, ale jak wyjdzie na tym — humanizm? Wydaje się, że tak mniej więcej należałoby już dziś zmodyfikować nasze truizmy o zagrożonym personalizmie.

Rola „ludzi i kwalifikacji" w gospodarce automacyjnej nasuwa także inne pytanie. Czy termin „dehumanizacja stosunków pracy" jest właściwy w sytuacji, w której w praktycznym i bezpośrednim interesie wszechpotężnego Procesu Ekonomii zaczyna leżeć możliwie sprawny rozwój osobowości, maksymalne udoskonalenie stosunków międzyludzkich, wygładzenie wszelkich kantów, usunięcie najskrytszych drzazg psychicznych, po to ażeby „strumień inteligencji i pomysłowości mógł bez przeszkód zasilać wielki Strumień Produkcji"? Może trzeba już raczej mówić o hyper-humanizacji? O humanizacji cieplarnianej, „hodowlanej", bezbolesnej? Nie wiadomo jak wyjdzie na tych precyzyjnych zabiegach szacunek dla człowieka w tym sensie, w jakim go rozumiemy w Europie. Może okaże się, że planowa, „instytucjonalna" eliminacja ludzkich konfliktów i zahamowań pozbawi osobowość człowieka czegoś, co —

wbrew pozorom — jest cenne i twórcze? Jakkolwiek sceptycznie chcielibyśmy się zapatrywać na postulaty, jakie ludzkości stawia Wielki Proces, pytania powyższe pozostają otwarte, bo wydają się, w każdym razie, mniej ryzykowne niż zbyt łatwe uogólnienia.

Jak to widać z naszych dotychczasowych refleksji, wzrost wydajności w tej skali, jakiej wymaga obecnie postęp, da się urzeczywistnić jedynie w systemie ekonomii organicznej. Ekonomia ta, jeśli nie ma być fikcją biurokratyczną, musi oprzeć się na organizującej się i syntetyzującej wizji intelektualnej, noszącej niezbyt u nas atrakcyjne miano — planu gospodarczego.

Przejdźmy z kolei do omówienia niektórych elementów owej wizji. Wielki Proces narzuca więc, między innymi, modyfikację pewnych form własności i pewnych koncepcji gospodarczej polityki zagranicznej.

CZYM JEST WŁASNOŚĆ, JEŚLI NIE JEST TYM, CZYM BYŁA?

Modyfikacje form własności w USA dają się zauważyć od mniej więcej dziesięciu lat. Idą one, jak się wydaje, w trzech kierunkach. Kierunek pierwszy, którego liczne i sprzeczne interpretacje każdy z nas widywał zapewne w prasie, to tak zwany „ludowy kapitalizm", polegający na tym, że rosnące kapitały ludzi pracy inwestowane są bądź to bezpośrednio w spółkach akcyjnych, bądź też w trustach inwestycyjnych, funduszach emerytalnych czy towarzystwach ubezpieczeń, które z kolei są współwłaścicielami wielu dużych przedsiębiorstw przemysłowych. W tej typowo amerykańskiej formie własności zwraca uwagę fakt, że nie jest ona bynajmniej jednoznaczna z osobistym prawem kontroli czy współdecydowania o losie „posiadanych" formalnie obiektów, a oznacza jedynie prawo do określonego zysku.

Drugi kierunek modyfikacji własności prywatnej jest rzadziej chyba komentowany, a polega — mówiąc najogólniej — na coraz częstszych przesunięciach z „posiadania" rzeczy i usług wybieranych dorywczo i indywidualnie na „posiadanie" długoterminowych polis uprawniających do używania rzeczy i usług w ramach z góry określonego planu. Gospodarka automacyjna, zmuszona — jak widzieliśmy — do niezwykle precyzyjnej organizacji rynków, przyniesie prawdopodobnie dalszy wzrost tego nowego typu własności, który zbliża się bardziej do zakupionego „prawa używania" aniżeli do „posiadania" w tradycyjnym sensie tego słowa.

Kierunek trzeci modyfikacji własności napotyka na gruncie amerykańskim na duże opory, wydaje się jednak w pewnych dziedzinach nieuchronny. Polega on na systemie spółek państwowo-pry-

watnych. Pierwsze spółki tego rodzaju powstały w przemyśle atomowym, kiedy to w roku 1954, ustawą zwaną *Atomic Energy Act* oddano produkcję atomową pod kontrolę rządu. Wyliczone już wyżej nieuchronne i kosztowne inwestycje, związane z problemem wody i gleby, transportu czy oświaty, spowodują prawdopodobnie w nadchodzącym dwudziestoleciu wzrost liczby spółek państwowo-prywatnych.

Zatrzymajmy się chwilę przy dwu pierwszych typach modyfikacji własności. Jeżeli chodzi „o kapitalizm ludowy" — to rozróżnić trzeba przede wszystkim jego dwa wymienione wyżej rodzaje. Bezpośrednimi właścicielami akcji dużych spółek amerykańskich jest w tej chwili 8,6 miliona osób, przy czym większość owych drobnych udziałowców to sami pracownicy zakładów danej spółki oraz często ich rodziny. Udział finansowy we własnym zakładzie pracy stanowi więc, jak widzimy, dość poważne i niewątpliwie interesujące zjawisko społeczne w Stanach Zjednoczonych. Nie należy go jednak, jak dotąd, przeceniać. Po pierwsze bowiem jest rzeczą oczywistą, że udziały ludzi pracy są stosunkowo niskie, tak niskie, że pomimo dużej liczby drobnych akcjonariuszy ponad połowa kapitału akcyjnego znajduje się wciąż w rękach 10 tysięcy osób. Po drugie zaś — wymieniona wyżej liczba 8,6 miliona drobnych udziałowców nie jest jeszcze tak duża, jeśli się zważy, że w Stanach Zjednoczonych żyje 54 miliony rodzin i około 21 milionów dorosłych ludzi samotnych.

Zjawiskiem o znacznie większej skali ekonomicznej i, jak się wydaje, o większej praktycznej doniosłości, jest p o ś r e d n i udział kapitałów świata pracy w amerykańskiej gospodarce finansowej. „W większości poważnych spółek — pisze ekonomista amerykański D. Lilienthal — przeważa własność nie znajdująca się w rękach właścicieli ani ich rodzin, ani też grup bankowych. W 3/4 owych spółek najpoważniejszymi udziałowcami są przedstawiciele trustów inwestycyjnych, towarzystw ubezpieczeniowych, funduszów depozytowych i emerytalnych itp. Owe instytucje dysponują olbrzymimi oszczędnościami świata pracy. Same towarzystwa ubezpieczeń na życie mają ponad 80 miliardów dolarów w aktywach i należy do nich 32 miliony rodzin amerykańskich, które posiadają 115 milionów polis indywidualnych. Fundusze emerytalne i trusty inwestycyjne mają w samych akcjach 40 miliardów dolarów, a pamiętać trzeba, że instytucje tego rodzaju lokują w akcjach tylko niewielką część kapitału, uważając za mniej ryzykowną lokatę w obligacjach i hipotekach".

Jak widać z powyższego cytatu, „pośrednia forma udziałów w przedsiębiorstwach stanowi rzeczywiście niezwykle poważne zja-

wisko gospodarcze w USA. Co dziwniejsze — ta niewątpliwa potęga finansowa jest niezwykle bierna. Przedstawiciele instytucji, które faktycznie mają nieraz większość udziałów w zarządzie danej spółki, są „neutralni" w stosunku do gospodarki i polityki przedsiębiorstwa: nie mają w ogóle prawa głosu, jak zwykli, indywidualni udziałowcy. Specjalne komisje rządowe czuwają nad tym, ażeby „managerowie" trustów inwestycyjnych i funduszy depozytowych nie mieli w nich udziałów osobistych. Jakkolwiek więc kapitały świata pracy czynią go rzeczywiście „legalnym" współwłaścicielem dużej części gospodarki, to faktycznie występuje tu na olbrzymią skalę zjawisko, zwane przez ekonomistów „niemożnością użycia własności". Bezimienni managerowie olbrzymich instytucji depozytowych nie tylko, jak widzieliśmy, nie mają wpływu na działalność spółek, ale nie lokują w nich nawet połowy posiadanych kapitałów, nie chcąc ryzykować oszczędności swych wierzycieli. Ogromna anonimowa masa oszczędności ludzi pracy, nie odgrywa więc praktycznej roli ani w zarządzaniu przemysłem ani w działalności inwestycyjnej — i spoczywa w rękach biernych społecznie i gospodarczo MOCY. Czy ten przedziwny stan rzeczy zdoła się utrzymać długo? Czy ta „wielka" już dzisiaj własność może być na stałe pozbawiona faktycznego wpływu i kontroli nad przemysłem, który formalnie posiada? Czy rosnące konieczności inwestycyjne nie uderzą w końcu w bierny kapitał? Jakie wreszcie mogą być praktyczne środki ewentualnej kontroli mas nad coraz bardziej specjalistycznymi procesami produkcji? Jasne jest, że pytania te nie są i nie mogą być zamknięte. Obrazują one jednak dość wyraźnie postępujący rozdział własności od decydowania, wzrastającą potęgę ANONIMOWYCH MOCY i — być może — zarysowujący się konflikt wymagań postępu z biernością gospodarczą dużych mas kapitału w USA.

Nie mniej frapujące wydają się zmiany w o wiele prostszych formach ludzkiego „posiadania". Ekonomiści amerykańscy twierdzą na przykład, że „organizacja rynków" dla automacji wymagać będzie zmiany dotychczasowego systemu zaopatrywania ludności w artykuły przemysłowe. Jeżeli plany produkcji i zbytu mają być obliczone i wykonane w najdrobniejszych szczegółach, nie sposób polegać tylko na reklamie w tworzeniu potrzeb i popytu. Trzeba będzie przejść na system bardziej pewny. Prawdopodobnie więc w „ekonomii organicznej" nie będzie się już kupować lodówki, mebli, samochodu czy nawet domu wtedy, kiedy się będzie „w dobrym nastroju", lecz będzie się zawierało umowę z firmą, która zobowiąże się dostarczać wszystkie te rzeczy w okresie 10 czy 15 lat na zasadzie wypożyczeń czy dzierżawy. Firma zmieniać będzie co roku stare modele na nowo wyprodukowane, przez co uniknie się

nieprzewidzianych „nieporządków" w zbycie i tempo starzenia się artykułów przemysłowych będzie przewidzialne i stałe. Klient będzie płacił firmie miesięcznie czynsz dzierżawny, przez co z kolei uniknie się „nieporządków" z jego gustami i nastrojami. System powyższy nie jest zresztą bynajmniej tylko fantazją przyszłości. Wprowadziło go już, i to z powodzeniem, kilka firm produkujących pralki, lodówki i telewizory.

Inny przykład podobnego nieco „opodatkowania" na „używanie usług" stanowią projekty finansowania oświaty. Jak wspomnieliśmy, szkolnictwo wyższe w USA stoi wobec poważnego dylematu: już dziś *„college"* tamtejsze są deficytowe (niedobór sięga konkretnie 1,18 miliarda dolarów rocznie), chociaż koszt wyższego wykształcenia jest bardzo wysoki dla przeciętnej rodziny amerykańskiej. Same *„college"*, których poziom jest bardzo nierówny i w wielu wypadkach daleki od uniwersyteckiego, stanowią zresztą niezwykle kosztowną formę studiów. Każdy, niewielki nawet *„college"* ma własne internaty i pracownie, własne sale rekreacyjne i boiska sportowe. Wykłady i ćwiczenia odbywają się w bardzo nielicznych grupach, a cały system nauczania wymaga dużej liczby wykładowców i konsulentów. Jeżeli więc uniwersytety USA mają podołać przewidywanemu wzrostowi liczby studentów, zachowując w dodatku ulubioną lecz bardzo kosztowną formę *„collegów"* zamiast otwartych uczelni, możliwe są praktycznie tylko dwa rozwiązania. Albo zdecydować się na olbrzymie subwencje państwowe, co oznaczałoby jednakże praktycznie władzę państwa nad uniwersytetami (myśl dla Amerykanina głęboko odrażająca), albo też stworzyć system takiej odpłatności za studia, który byłby możliwy dla większości obywateli. Proponuje się więc, ażeby każdy ojciec rodziny płacił na raty, już po urodzeniu się dziecka, koszta jego wykształcenia, lub też, ażeby „opodatkować" absolwentów uniwersytetu, co jednakże wydaje się systemem mniej pewnym. Ponieważ przemysł amerykański u progu automacji będzie miał ściśle określone potrzeby, jeśli chodzi o specjalistów, nieuniknione będzie wprowadzenie pewnego systemu priorytetów i bodźców zachęcających przewidzianą z góry liczbę młodzieży do takich a nie innych kierunków studiów. Posiadanie „polisy" na wykształcenie będzie więc znów formą „własności" połowicznej, uprawniającej do „zysku" — w formie nauki, lecz nie uprawniającej w pełni do decydowania.

Z powyższych przykładów widać, jak się wydaje, dość wyraźnie, czemu własność „nie jest już tym, czym była". Spoglądając w perspektywy „ekonomii organicznej" zastanowić się należy, czy tak głośna u nas niedawno sprawa „nieuczciwych reklam" nie zaczyna być czasem — przestarzała? Hasło: „stworzyć potrzeby i następnie

sprzedać każdemu według jego potrzeb" jest zasadą mimo wszystko niedoskonałą, jeżeli „strumień od surowca do konsumenta nie ma nigdy ulec zakłóceniu". Wiele elementów zdaje się świadczyć o tym, że w przyszłości będzie się oczywiście nadal „tworzyć potrzeby", stanie się to jednak domeną raczej specjalistów od higieny psychicznej, aniżeli właściwych managerów przemysłu. Przemysł bowiem ze swymi „zorganizowanymi rynkami zbytu" będzie zmuszony „obiektywnie" dawać „każdemu według potrzeb — automacji". Po drugiej stronie Oceanu, w biegunowo przeciwnym od naszego systemie gospodarowania, okazuje się oto powoli, że rzeczywiście — własność prywatna w klasycznej formie nie bardzo może się ostać postępowi z przyczyn nie ideowych nawet, a zwyczajnie — ekonomicznych.

TECHNIKA A INTEGRACJA

Reasumując krótko powyższe uwagi powiedzieć możemy, że postęp techniczny „wymaga" nieustannego wzrostu wydajności, wzrost wydajności wymaga automacji, a automacja wymaga planowej, długoterminowej organizacji całego życia gospodarczego. Owo życie gospodarcze obejmuje jednak, oprócz wymienionych wyżej rynków zbytu i kwalifikacji kadr, również element trzeci, nie mniej istotny: dostawy surowców. Waga sprawy surowców na arenie międzynarodowej jest niewątpliwie znana każdemu czytelnikowi. Nie ma też chyba potrzeby wykazywać jeszcze raz, jak dalece to zagadnienie czyni palącym system gospodarki automacyjnej. Nie każdy jednak zdaje sobie może sprawę z aktualnej sytuacji surowcowej USA. Kraj ten, w którym zamieszkuje 10% ludności świata, zużywa w tej chwii 50% światowego wydobycia surowców. Własne źródła opróżniają się, jak twierdzą niektórzy ekonomiści Stanów, znacznie szybciej, niż się na ogół przypuszcza. Ameryka, która kilkadziesiąt lat temu była jeszcze poważnym eksporterem surowców, musi dziś sprowadzać rudę i ropę naftową, nie mówiąc o tak ważnych metalach kolorowych. Przeciętny import „na głowę ludności" jest w USA równy temu, o jakim się mówi z ubolewaniem np. we Francji. Globalna wartość importu surowców wynosi rocznie tyle samo co wartość importów wszystkich większych krajów europejskich razem wziętych.

Wszystko to dotyczy jednak chwili obecnej. Tymczasem ilość surowców wzrastać musi z szybkością dwa razy większą aniżeli produkcja i konsumpcja, i o ile projekty i plany inwestycyjne amerykańskich producentów mają zostać wykonane, importy surowców w roku 1975 muszą wzrosnąć czterokrotnie w stosunku do roku 1957. Nie trzeba przy tym zapominać, że reszta świata, ta malejąca dzi-

siaj „reszta", która pozostaje w sferze wpływów gospodarczych USA, będzie również potrzebowała coraz więcej surowców, gdyż kraje, które je dotychczas eksportują, rozwijają się coraz prędzej, a rozwój oznacza zawsze redukcję eksportów surowca na rzecz własnego przemysłu.

Jakież wnioski z tego dość alarmującego stanu rzeczy wyciągają ekonomiści amerykańscy? Przede wszystkim, domagają się oni coraz donośniej rewizji dwu założeń, na których stała dotychczasowa gospodarcza polityka zagraniczna Ameryki, oparta jak wiadomo, na systemie doraźnych akcji pomocy. Założenia te to po pierwsze izolacja i niezależność USA od reszty świata — i, po drugie, zależność reszty świata od USA, ugruntowana między innymi przez t. zw. *dollar gap* (permanentne zadłużenie dolarowe świata u Ameryki). „Oba te założenia — pisze Peter F. Drucker — są już dziś niesłuszne. Ameryka bowiem robi się coraz bardziej zależna od reszty świata, nie tylko ze względu na surowcowe wymagania swego przemysłu, ale też ze względu na organiczny charakter nadchodzącego systemu automacyjnego. Reszta świata natomiast robi się coraz mniej zależna od Ameryki i nie jest wcale wykluczone, że „brak dolarów", na który cierpi dzisiaj wiele krajów, może się zmienić w niedalekiej przyszłości na brak — w Stanach Zjednoczonych z kolei — jakichś dewiz zagranicznych, którymi trzeba będzie opłacać potrzebne surowce".

Ponieważ, jak widzimy, założenia podstawowe dotychczasowej polityki zagranicznej USA wydają się przedawnione, polityka ta powinna ulec zmianie, która polegać może tylko i jedynie na rozbudowie źródeł surowcowych krajów niżej uprzemysłowionych. Rozbudowa ta jednak w obecnej sytuacji gospodarczej i politycznej nie może odbywać się ani drogą metod „kolonialnych", do których kraje te już nie dopuszczą, ani też drogą doraźnych „pomocy", które nie przynoszą nikomu długoterminowych korzyści, a natomiast wzbudzają niechęć w Kongresie i podejrzliwość u obdarowywanych. „Jeżeli nie zrozumiemy wreszcie, że jedynie praktyczna i korzystna dla Stanów Zjednoczonych jest współpraca z krajami niżej uprzemysłowionymi na zasadzie prostego handlowego partnerstwa — pisze Peter F. Drucker —nie wybrniemy z surowcowego dylematu. Musi to dojść do naszej świadomości, że nie możemy dziś ani liczyć na szybkie i jednostronne korzyści, ani na jakąkolwiek formę eksploatacji cudzych źródeł surowca. Tylko ten, kto zdecyduje się na długoterminowe inwesytcje, mające na celu nie samo zabranie surowca, lecz uprzemysłowienie wzamian danego kraju, może liczyć na szanse powodzenia. Jeśli nie zdecydujemy się na to MY, i to w najbliższym czasie, zdecyduje się na to kto inny".

Koncepcja powyższa wydać się może na pierwszy rzut oka dość nierealna. Czyż jeśli pragnie się sprowadzać surowce z jakiegoś kraju, to należy dopomagać mu w rozbudowie własnego przemysłu? W ten właśnie sposób myśli wciąż, jak się wydaje, wielu Amerykanów — i kto wie, czy nie tu leży sedno niektórych niepowodzeń polityki zagranicznej USA. Zastrzeżenie powyższe jest bowiem po pierwsze tyko częściowo słuszne, po drugie zaś — opiera się na fałszywej ocenie realnie istniejących alternatyw.

Niewątpliwe jest, że uprzemysławianie nisko rozwiniętych krajów to inwestycja długoterminowa i nieraz niepewna, która prowadzi w dodatku do zmniejszenia własnego importu surowca. Z drugiej strony jednakże jest rzeczą na dłuższą metę korzystniejszą utrzymywać stosunki handlowe z krajem wysoko rozwiniętym, którego wydajność i potrzeby są duże, aniżeli z krajem zacofanym. Dobrym przykładem są tu Indie i Szwajcaria. Jak wiadomo, pomoc dolarowa dla Indii była w swoim czasie bardzo duża, nie miała jednak charakteru inwestycji przemysłowych. W rezultacie Indie w dalszym ciągu nie eksportują prawie nic do Ameryki, ani też nie kupują jej produktów z tej prostej przyczyny, że są nadal krajem nisko rozwiniętym przemysłowo. Mała Szwajcaria natomiast, która nie miała pomocy dolarowej, eksportuje i importuje więcej niż całe Indie i jest znacznie korzystniejszym partnerem handlowym, potrzeby jej są bowiem bardzo duże, a przemysł wystarczająco sprawny, by opłacić ich zaspokojenie.

Jeśli więc „integracja gospodarcza", a więc partnerstwo w rozbudowie i korzystaniu z młodych przemysłów krajów „zacofanych", budzi znaczne opory niektórych przemysłowców, to nie dlatego, że nie przedstawia ona korzyści, lecz dlatego, że przemysłowcy ci woleliby interes jednostronny, to jest ich własny, od obustronnego. Tutaj jednak leży właśnie zasadniczy błąd w ocenie możliwych dziś alternatyw; nie ma już bowiem wyboru dwu typów interesu: eksploatacji albo partnerstwa ekonomicznego. Jest wybór tylko jeden: partnerstwo, albo — NIC. NIC jednak jest alternatywą — dramatyczną. NIC — czyli odcięcie źródeł surowców i potencjalnych rynków zbytu od rozpędzonego kolosa produkcji amerykańskiej — oznaczałoby właśnie ową rzecz „nie do pomyślenia", którą P. F. Drucker nazywa, jak pamiętamy, „nie depresją, a katastrofą"; oznaczałoby — przerwanie w sposób definitywny samego życia ekonomii, jakim jest ciągłe i nieprzerwane otrzymywanie większej wydajności mniejszym nakładem środków".

Powyższe refleksje nad „przyczynkami do truizmów" nie mogą oczywiście dać wyczerpującego obrazu czy definitywnej oceny życia gospodarczego Ameryki współczesnej. Celem ich było raczej

uwypuklenie w wyobraźni czytelnika zarysów ekonomicznej wizji postępu, którą charakteryzują bardzo fragmentarycznie i nie zawsze, jak widzieliśmy, ściśle niektóre znajome uogólnienia. Zasygnalizowano tu kilka, dyskusyjnych zresztą, kierunków rozwoju Wielkiego Procesu. Postawiono kilka propozycji przemyśleń. Trudno jednakże odważyć się wyciągać końcowe wnioski. Trudno tym bardziej, że człowiek w Nowym Wspaniałym Świecie zdaje się wchodzić w jakiś siódmy dzień swego tworzenia: staje się coraz bardziej widzem swego dzieła, chociaż dokonuje go nadal, niestrudzenie i chociaż nie wie chyba nawet, czy to, co sprawił — jest dobre. W naszych więc oczach, w oczach widzów, ekonomiczne MOCE postępu przybierają na sile i zdają się sposobić do wielkiej, radykalnej gry. Nawet jeżeli świat nasz uniknie wojennego kataklizmu, to czy poznamy go za kilka lat? Jaki i gdzie jest kres potęgi MOCY?

Maria Garnysz

ANDRZEJ TARSKI

HISTORIA KSIĘGI ZWANEJ NOWYM TESTAMENTEM

Z okazji wydania milionowego egzemplarza „Nowego Testamentu" w przekładzie Ks. prof. Eugeniusza Dąbrowskiego

Historia księgi zwanej *Nowym Testamentem* rozpoczyna się od czasu, gdy została ona przez wielu kolejnych autorów napisana; ale ta księga ma również swoją prehistorię, bez poznania której byłoby niezrozumiałe, dlaczego tekst *Nowego Testamentu* powstał w takim właśnie kształcie, w jakim powstał: oparty na tradycji Biblii hebrajskiej, a napisany w języku greckim, poprzez który w wielu miejscach wyraźnie prześwituje mowa aramajska.

Prehistorią tekstu *Nowego Testamentu* są dzieje Biblii i jej przemian, będące wielkim rozdziałem dziejów ludzkości. Początki świętych ksiąg Izraela cofają nas do epoki tak odległej, że nawet wzrok historyków dostrzega je tylko w zarysach mglistych, niby kształty mozolnie wydobywane z mroku. Nie wiemy dokładnie, kiedy i jakim pismem utrwalony został *Pięcioksiąg* Mojżesza, najstarsza część hebrajskiej Biblii. Ale opisy biblijne ukazują nam Mojżesza zapisującego słowa Prawa, potem zaś widzimy Jozuego i Samuela pochylonych nad tą samą pracą; a w miejscowości Ras Szamra (Syria Północna) oraz w Sarabit al-Qadim (w górach Synaju) znaleziono archaiczne napisy z XV i XIV w. przed Chr., świadczące o istnieniu w owych czasach pisma hebrajskiego. Wiemy, że przynajmniej niektórzy prorocy utrwalili swoje mowy na piśmie (dowodzi tego między innymi kunsztowna, świadomie artystyczna ich forma), że uczniowie proroków zbierali i przechowywali ich utwory. Wiemy następnie, że król judzki Ezechiasz (przełom w. VIII i VII) polecał Lewitom śpiewać podczas obrzędów psalmy Dawida i Azafa, zapewne z zanotowanych tekstów, a „mężowie Ezechiasza" (może jakaś specjalnie utworzona komisja) zbierali przypowieści Salomona. Dzieło redagowania tych starych tekstów (zapisanych zapewne na zwojach odpowiednio wyprawionej skóry, za pomocą

zaostrzonej trzciny i atramentu zrobionego z sadzy i roztworu gumy), uzupełniania ich i skupiania w jeden zespół ksiąg, który potomność miała nazwać Biblią, rozpoczęte zostało podczas niewoli babilońskiej (VI w. przed Chr.), w okresie zagrożenia samego bytu narodu izraelskiego. Pizystratem tradycji biblijnej, tym, z którego imieniem związano kanon Biblii hebrajskiej, był Ezdrasz (druga połowa V w. przed Chr.), odnowiciel Prawa po niewoli babilońskiej. Ale proces formowania się tekstu trwał jeszcze długo po Ezdraszu i dopiero autor księgi *Eklezjastyk*, Ben Sirach (ok. r. 1800 przed Chr.), aluzjami swymi pozwala nam domyślać się, że za jego czasów kanon biblijny istniał już w kształcie mniej więcej odpowiadającym tej Biblii hebrajskiej, która dochowała się do naszych czasów w rękopisach późnych (od IX w. po Chr.), opracowanych filologicznie przez m a s o r e t ó w, czyli strażników „tradycji" — *masora*. O tym, że zasadniczo są one wierne tekstowi czytanemu niegdyś przez Ben Siracha, przekonały uczonych odkryte w r. 1947 nad Morzem Martwym manuskrypty hebrajskie z fragmentami ksiąg biblijnych, pochodzące z II w. przed Chr.

Ta wielka troska o dokładne przechowanie tekstu biblijnego, która, począwszy od Ezdrasza, została potem ukoronowana pracą masoretów, wynikała między innymi z faktu, że w czasach po niewoli babilońskiej używanie języka hebrajskiego coraz bardziej zanikało wśród Judejczyków, aż wreszcie w ostatnich wiekach przed Chrystusem stał się on językiem martwym. Jego miejsce zajął w Palestynie język aramajski, blisko spokrewniony z hebrajszczyzną, który mimo słabości politycznej szczepów aramajskich (żyjących w Kanaanie jeszcze przed osiedleniem się tam Izraela) zrobił w owych czasach przedziwną „karierę", stając się mową codzienną i mową dyplomacji na rozległych przestrzeniach Azji Przedniej. W porównaniu z hebrajszczyzną ów późny język aramajski jest bardziej „nowoczesny": ma prostszą fleksję, bogatsze słownictwo i bardziej giętką składnię, umożliwiającą subtelniejsze wyrażanie różnorakich odcieni myśli. Będąc mową codzienną Palestyny przeniknął on nawet do pewnych fragmentów Biblii hebrajskiej. A niektóre księgi, nie przyjęte do kanonu palestyńskiego, ale za pośrednictwem Biblii greckiej uznane później przez chrześcijan, były napisane prawdopodobnie w całości po aramajsku, np. księga Tobiasza (przechowana tylko w przekładzie greckim). W tym języku tłumaczono Biblię zgromadzonemu w synagogach ludowi, nie rozumiejącemu mowy hebrajskiej. Owa transpozycja Biblii hebrajskiej na język aramajski nie została zapisana, ale istniała jako żywe słowo we wszystkich synagogach w epoce narodzin chrześcijaństwa i była ważnym etapem prehistorii tekstu *Nowego Testamentu*, drogi wio-

dącej od ksiąg hebrajskich do ksiąg Mateusza, Marka, Łukasza, Jana, Pawła. Język aramajski był bowiem mową Chrystusa i Apostołów; po aramajsku cytowali oni słowa *Prawa* i Proroków i głosili zasady nowej wiary.

2

W tym samym czasie, gdy w Palestynie doktorowie Zakonu tłumaczyli ludowi archaiczny już tekst hebrajski, w Egipcie dokonywała się inna, jeszcze ważniejsza metamorfoza tego tekstu. Wśród Judejczyków żyjących w Egipcie, zwłaszcza w Aleksandrii, duchowej stolicy hellenistycznego świata, język hebrajski również zanikł jako mowa codzienna, a zastąpiła go nie aramajszczyzna, lecz greka, będąca wtedy językiem międzynarodowym, mową uniwersalną kultury helleńskiej. Zapewne już w połowie III wieku przed Chr. Judejczycy aleksandryjscy postarali się o pierwsze przekłady najważniejszych fragmentów swoich ksiąg świętych na ten język, potrzebne im zarówno dla własnego użytku, jak i do rozpowszechnienia mozaizmu wśród Greków. Wnuk Ben Siracha, we wstępie do tłumaczenia księgi *Eklezjastyk*, napisanym w r. 132 przed Chr., poświadcza istnienie w owym czasie greckiego przekładu całej Biblii hebrajskiej. Barwna legenda, godna tego wielkiego dzieła, każe greckiemu tłumaczeniu Biblii być dziełem 72 tłumaczy judejskich, którzy na zlecenie króla Ptolemeusza II Filadelfa (285—246 przed Chr.), pragnącego zdobyć księgi judejskiego *Prawa* dla Biblioteki Aleksandryjskiej, pracowali każdy osobno a potem porównali rezultaty swej pracy i okazały się one zdumiewająco zgodne; stąd właśnie tę grecką Biblię nazywa się „Biblią Siedemdziesięciu", *Septuagintą*. Ale trzeźwa historia może uwydatnić doniosłość *Septuaginty* i obudzić nasz podziw jeszcze skuteczniej niż legenda. Dzieło to bowiem jest najwybitniejszym wyrazem tego, co możnaby nazwać geniuszem kultury śródziemnomorskiej, zbudowanej przez ludy semickie i aryjskie: zdolności do przechowywania i przekazywania tradycji, zdolności, dzięki której historia ludzkości nie musi rozpoczynać się ciągle od nowa.

Twórcy *Septuaginty* (było ich z pewnością bardzo wielu) przenieśli cały świat pojęć hebrajskich do tego kręgu kulturalnego, z którego wyłoniła się dzisiejsza Europa. O tym, jaka odległość dzieli języki semickie od języków indoeuropejskich, wiemy dobrze choćby ze skarg współczesnych tłumaczy *Koranu*, którzy twierdzą, że wierny przekład z języka arabskiego na którykolwiek język Europy jest zupełnie niemożliwy. Hebrajszczyzna różniła się zasadniczo od greki nie tylko strukturą gramatyczną (zupełnie odmiennymi funkcjami czasownika, zupełnie odrębnymi sposobami kon-

struowania zdań złożonych), ale także odmiennością pojmowania wielu zasadniczych pojęć; np. słowo „prawda" ma w grece sens przede wszystkim intelektualny, etymologicznie znaczy ono: to, co nie jest zakryte), podczas gdy hebrajska „prawda" to raczej: wierność, szczerość, niezłomne trwanie przy tajemniczych prawach Wiekuistego. Używając słów greckich tłumacze Biblii narzucali im nowe, nieznane dotąd Grekom znaczenia i dzięki konsekwencji w przeprowadzaniu tej metamorfozy udało im się utworzyć jakby nowy język, zewnętrznie niewiele się różniący od zwykłej greki, ale w istocie swojej będący osobliwym stopem pojęć greckich i semickich. Pracy tej nie można porównać z dokonującym się równolegle przeszczepianiem literatury greckiej do Rzymu, bo tam oba języki należały do tej samej rodziny. Można by najwyżej myśleć o dziele przeniesienia hinduskiego buddyzmu do Chin jako o procesie analogicznym do powstania *Septuaginty*. Ale wiemy, jak bardzo zmieniła się nauka Buddy podczas tej wędrówki. A *Septuaginta* jest nie tylko wierna w oddaniu treści Biblii, ale również zachowała w dużej mierze koloryt stylistyczny oryginału hebrajskiego.

Oczywiście, przyznać trzeba, że twórcy tego przekładu mieli dobre narzędzie: grekę epoki hellenistycznej, tzw. grekę „powszechną", *kojne*, która była językiem już nie tak specyficznie „zachodnim", jak mowa Platona i Tucydydesa, językiem bardziej płynnym, otwartym na różnorakie przemiany i wpływy, zwłaszcza wpływy orientalne, które wdzierały się do niej w trakcie bliskiego współżycia Greków i ludów wschodnich w monarchiach hellenistycznych. Tak więc *Septuaginta* narodziła się nie w gabinetach uczonych, ale wyrosła z rozwoju historycznego, będącego następstwem podbojów Aleksandra Wielkiego.

3

Takie jest tło, na którym rysuje się geneza księgi zwanej „Nowym Testamentem". Najdawniejszy t e k s t *Ewangelii* jeszcze nie zapisany, który przez jakieś trzydzieści lat po odejściu Chrystusa przekazywano tylko z ust do ust, był aramajski. Co więcej, w tym języku napisany został oryginał najwcześniejszej z czterech *Ewangelii: Ewangelii* według Mateusza (r. 51—60), a także oryginał *Listu do Hebrajczyków*. Ale ta pierwotna, semicka wersja nauczania chrześcijańskiego nie przechowała się, zaginęła w historii bardzo wcześnie; chrześcijaństwo rychło przeniosło się z Palestyny do świata hellenistyczno-rzymskiego. *Nowy Testament* ukształtował się jako księga grecka.

Powstawał on przez lat prawie pięćdziesiąt, od pierwszego *Listu* Pawła *do Tessaloniczan* (r. 51) do *Apokalipsy*, napisanej w końcu I wieku naszej ery. Powstawał w wielu krajach, pisany trzcinowymi piórami różnych autorów, których zażyłość z językiem greckim miała różne stopnie poufności, dla Jana na przykład był to język wyuczony, niezupełnie zharmonizowany z biegiem jego myśli, podczas gdy Łukasz, Grek o wybitnej kulturze literackiej, władał nim z maestrią godną retorów. A dwie spośród ksiąg *Nowego Testamentu*, jak już wspomnieliśmy wyżej, zostały przełożone na grekę z powstałych wcześniej oryginałów aramajskich. Mimo to wszystkie te księgi są zasadniczo jednolite w transponowaniu na język grecki pojęć i idei wypowiedzianych po raz pierwszy mową aramajską, zasadniczo jednolite nawet w terminologii. Dzięki czemu została osiągnięta ta konsekwencja? W dużej mierze dzięki temu, że chrześcijaństwo nawet w najwcześniejszym swoim stadium, nie kształtowało się w zupełnej izolacji od świata greckiego. W Galilei istniały dość duże wpływy helleńskie; słowo „Galilea" znaczy dosłownie „kraina pogan". Jest możliwe, że Chrystus czasami używał języka greckiego, wtedy gdy rozmawiał z cudzoziemcami. Przysłuchując się tym rozmowom, uczniowie mogli czerpać wzory, które miały przydać im się w późniejszej działalności pisarskiej. Ale największą rolę odegrała w tej dziedzinie *Septuaginta*. Jest rzeczą charakterystyczną, że wszystkie nieomal cytaty ze *Starego Testamentu*, które znajdują się w *Nowym*, opierają się raczej na brzmieniu *Septuaginty* niż tekstu hebrajskiego. Greckie tłumaczenie Biblii było dla znających je dokładnie autorów *Nowego Testamentu* szkołą odziewania pojęć semickich w szatę grecką.

W taki sposób powstał tekst, w którym pod zdaniami greckimi przechował się cień zaginionych zdań aramajskich, cień niekiedy tak gęsty i wyraźny, że w naszych czasach liczni uczeni próbowali przemienić go w ciało: zrekonstruować aramajską „pra-ewangelię", przetłumaczyć grecką *Ewangelię* z powrotem na język aramajski.[1] Próby te przyniosły w niektórych wypadkach poważne rezultaty i umożliwiły ściślejszą interpretację niejednej myśli *Nowego Testamentu*; doniosłość ich rozumie każdy, kto wie, że na Wschodzie myśl była w znacznie większym stopniu, niż u nas, uczniów logisty Sokratesa, związana z obrazem, z wizją, a więc również ze swą szatą słowną, z barwą, a nawet rytmem słów. Wiele wypowiedzi Chrystusa miało formę nieomal mowy wiązanej: wiązanej specyficznym rytmem poezji semickiej, lubującej się w paralelizmie równoległych członów aforyzmu; dokonane już (hipotetyczne oczywi-

---

[1] Por. Ks. E. Dąbrowski, *Problemat aramajskiej Pra-Ewangelii* w *Studiach biblijnych*, Poznań 1952, ss. 146—170

ście) rekonstrukcje aramajskiego brzmienia niektórych aforyzmów ewangelicznych ujawniają ów rytm, wskrzeszają muzykę poezji *Nowego Testamentu* spod milczenia wieków.

Narodziwszy się w takich okolicznościach, tekst *Nowego Testamentu* rozpoczął swoją wędrówkę przez historię. Autografy, rękopisy samych autorów nie przechowały się. Jak wyglądały? Były zwojami papirusu (materiału piśmiennego wyrabianego z sitowia, *papyros*), a w pewnych wypadkach może pergaminu, czyli wyprawionych skór zwierzęcych (Paweł mówi o swoich „pergaminach", *diphtherai*). Najstarszymi z dochowanych odpisów są manuskrypty wygrzebane już w naszym stuleciu z owych piasków Egiptu, które tak pieczołowicie ochroniły wiele zabytków literatury antycznej. Te manuskrypty to tzw. *Papirus Rylandsa* (z początkiem II wieku naszej ery) z krótkim fragmentem *Ewangelii* Jana, oraz papirusy *Chester Beatty* (z III wieku) zawierające duże fragmenty wielu ksiąg *Nowego Testamentu,* a mające formę już nie zwoju, lecz kodeksu, czyli formę odpowiadającą naszym książkom. Przed wprowadzeniem kształtu kodeksowego *Nowy Testament* składać się musiał z wielu zwojów; natomiast jeden kodeks mógł objąć na przykład wszystkie cztery *Ewangelie.* W związku z tym pojawia się pytanie, kiedy poszczególne księgi *Nowego Testamentu* połączone zostały w jeden zespół i kiedy ten zespół uznano za zamkniętą w sobie całość. Świadectwa historyczne mówią nam, że nastąpiło to niebawem po powstaniu owych ksiąg. Jednym z najważniejszych świadectw w tej dziedzinie jest *fragment Muratoriego* (zwany tak od nazwiska odkrywcy), czyli katalog *Nowego Testamentu* pochodzący z II w. po Chr., który wymienia wszystkie jego księgi z wyjątkiem pięciu listów apostolskich (*Listu do Hebrajczyków, Listu* Jakuba, dwóch *Listów* Piotra i trzeciego *Listu* Jana), co jest wyrazem trwających jeszcze wówczas sporów o ich kanoniczność. Najdawniejsze z dochowanych odpisów całego tekstu *Nowego Testamentu* pochodzą z w. IV po Chr. Są to kodeksy *Synaicki* i *Watykański,* oba pisane na pergaminie (pergamin jest materiałem znacznie trwalszym niż papirus), dużymi literami (majuskuły). Z wieku V dochował się kodeks *Aleksandryjski* oraz tzw. *palimpsest Efrema.* Palimpsest to manuskrypt o podwójnym piśmie; w danym wypadku trzeba było poprzez pismo późniejsze (z XIII wieku) zawierające dzieła św. Efrema dotrzeć do pierwotnego, którym był tekst *Nowego Testamentu.* Ważny jest również kodeks Bezy (z VI wieku). Ogólna liczba manuskryptów *Nowego Testamentu* przekracza 4000. Jest to tradycja rękopiśmienna, która zarówno ze względu na swą dawność jak i na ilościową obfitość, daje wielkie szanse wiernego rekonstruowania tekstu autografów, ale zarazem wzmaga trudy pra-

cujących nad tym filologów. Bo między poszczególnymi manuskryptami istnieją w wielu wypadkach znaczne różnice, które rzadko wprawdzie dotyczą samej treści ksiąg, ale sprawiają wiele kłopotów uczonym dążącym do ustalenia jednolitego tekstu. Skąd pochodzą te różnice? Łatwo to zrozumieć, jeśli uświadomimy sobie, jak w starożytności przepisywano księgi. Kopista siedząc spoglądał na zwój (leżący u jego stóp), odczytywał sobie zdanie po zdaniu i zapisywał je na pergaminie, który rozpostarty był na jego kolanach albo na pulpicie; w tej sytuacji pamięć (jak wiadomo zawodna) odgrywała dużą rolę w odtwarzaniu przeczytanego zdania, a często również zawodziły oczy, gdyż tekst umieszczony był zbyt daleko od nich. Tak powstawały omyłki, które są źródłem licznych wariantów tekstu w dochowanych kodeksach. Poprzez mozolną pracę uczeni starają się je usuwać; porównując ze sobą manuskrypty, wiążąc je w „rodziny" i badając wartość poszczególnych gałęzi tradycji rękopiśmiennej, chcą dotrzeć do tekstu, który istniał u jej początku. Ważną pomocą są tu wspomniane przez nas wyżej papirusy, starsze od kodeksów, oraz cytaty biblijne w pismach starożytnych pisarzy chrześcijańskich, a także najdawniejsze przekłady *Nowego Testamentu*, powstające od II wieku po Chr.: syryjskie, koptyjskie, a zwłaszcza łacińskie; ale sprawa tłumaczeń łacińskich przenosi nas już do następnego rozdziału tych rozważań.

4

Początkowo chrześcijaństwo głoszone było na terenie całego imperium rzymskiego w języku greckim. Niebawem jednak zjawiła się potrzeba przełożenia *Nowego Testamentu* na łacinę. W wielu bowiem częściach światowego państwa grekę rozumiały tylko warstwy wykształcone. Przeto poczęły powstawać tłumaczenia (najpierw fragmentaryczne) dokonywane przede wszystkim dla warstw niższych w ich języku, w łacinie ludowej, znacznie różniącej się od języka Cycerona i Seneki. Kiedy i gdzie powstał najdawniejszy przekład łaciński? Przy końcu II wieku po Chr. Tertulian czytał już dwie całkowite wersje łacińskie *Nowego Testamentu*. Może owe dwie wersje odpowiadają tym dwum zasadniczym typom tekstu, które dzisiejsi uczeni rozróżnili wśród najstarszych (fragmentarycznych) łacińskich manuskryptów biblijnych, wyprowadzając je z dwóch pierwotnych tłumaczeń, niezależnych od siebie, z których jedno, wcześniejsze, powstało prawdopodobnie w Afryce, a drugie w Italii. Za pierwszeństwem Afryki przemawiają ważkie argumenty, przede wszystkim, że była ona (oczywiście z wyjątkiem Egiptu) w najmniejszym stopniu przeniknięta

kulturą grecką. Właśnie w Afryce zrodziła się literatura chrześcijańska w języku łacińskim, w tym czasie, gdy w innych częściach imperium pisano ciągle jeszcze po grecku, literatura pierwszych „apologetów" łacińskich, Tertuliana i Cypriana.

Te przekłady łacińskie, obejmujące stopniowo również *Stary Testament*, w IV wieku zróżnicowane już były na wiele odmian i Augustyn, jak wiemy z jego pism, zastanawiał się nad tym, którą z nich należy wybrać jako najwierniejszą i najbardziej zrozumiałą. Aby położyć kres wątpliwościom i zamętowi papież Damazy († 384) postanowił zatroszczyć się o ustalenie wzorowego tekstu łacińskiego *Nowego Testamentu*. Pracę tę powierzył Hieronimowi synowi Euzebiusza, dziwnemu eremicie, który uciekłszy z Antiochii na pustynię Chalkis nie zapomniał zabrać tam ze sobą zasobnej biblioteki, a jako główny rodzaj umartwienia stosował zaprawianie się w wymowie „zgrzytliwych" dźwięków hebrajskich, tak odmiennych od słodkiej mowy klasycznych mistrzów literatury łacińskiej. Ten człowiek, z którego imieniem na zawsze splotła się Biblia Europejczyków, był do dzieła powierzonego mu przez papieża przygotowany tak, jak nikt inny w ówczesnym świecie, a z ogromną erudycją łączył pracowitość, która miała u niego wszystkie cechy trawiącej namiętności. Największym jego dziełem było, dokonane później, zupełnie nowe tłumaczenie ksiąg *Starego Testamentu* wprost z tekstu hebrajskiego (dotychczasowe wersje łacińskie opierały się na *Septuagincie*). Natomiast wobec ksiąg *Nowego Testamentu* poprzestał na pracy skromniejszej: nie tłumaczył ich na nowo, ale jedynie poprawił przyjęty w Rzymie przekład łaciński, zestawiając go z kodeksami greckimi; dokonał przy tym tylko koniecznych poprawek tam, gdzie sens odbiegał od oryginału; prawie nie tknął zaś języka Biblii łacińskiej, tej mowy ulic i zaułków, niefrasobliwie lekceważącej prawa klasycznej gramatyki i stylistyki.

Tolerancyjność Hieronima wobec łaciny pospolitej może wydawać się zjawiskiem dziwnym. Czyż to nie jego, Hieronima, anioł chłostał we śnie za zbytnie uleganie urokom Cycerona („*Ciceronianus es, non christianus!*")? Z jakiego więc powodu ten „cyceronianin", człowiek rozmiłowany w retoryce, uszanował pospolitą mowę Biblii łacińskiej? Pietyzm wobec tekstu uświęconego już tradycją? Chyba tak, ale zdaje się, że nie był to powód jedyny. Przecież tłumacząc potem *Stary Testament* z hebrajszczyzny, Hieronim wydał drastyczną walkę wielu szanownym przyzwyczajeniom i przesądom swoich współczesnych, ale języka użył, w tym nowym przekładzie, prawie tak samego antyklasycznego. Czyż więc nie należy przypuścić, że dawny „cyceronianin", któremu niegdyś drapał uszy *Prophetae sermo incultus*, uległ z czasem czarowi tej łaciny ludo-

wej, która na gruzach reguł gramatycznych szumiała gwarem życia? Może instynkt artysty powiedział mu, że „poprawna" łacina jest już zdecydowanie językiem przeszłości, nawet w literaturze? Jest to ogólnym prawem rozwoju literatury, że jeśli po epoce klasycyzmu języka nie następuje jakieś gwałtowne odnowienie, język, a z nim kultura wyjaławia się i zamiera. Otóż Biblia napisana łaciną pospolitą i zabarwiona stylem orientalnym, ta Biblia ostatecznie utwierdzona przez Hieronima, na samym progu wielkiego zamętu „wędrówki ludów", była takim właśnie odnowieniem języka literackiego, które uratowało kulturę łacińską od skostnienia i śmierci. Właśnie łacina biblijna była potem główną mistrzynią kształtujących się w średniowieczu języków narodowych nowej Europy, obejmującej spadek po rozbitym imperium. Taka łacina mogła wyjść naprzeciw wizyjnej wyobraźni nowych ludów: Celtów, Germanów, Słowian — i otwierać im usta.

Ale to już czasy późniejsze. Najpierw trzeba było przechować tekst przez okres „ciemnych wieków".

5

Biblia Hieronima nie od razu stała się tekstem powszechnym, ogólnie przyjętym czyli „wulgatą". Jeszcze papieże Leon Wielki i Grzegorz Wielki posługiwali się obok niej dawnymi wersjami łacińskimi. Najprędzej rozpowszechniła się w Galii, już w wieku V; w wieku VI podbiła Italię i Hiszpanię, a w następnym stuleciu — Anglię, Szkocję, Irlandię; najdłużej opierała się jej Afryka, ale pod koniec wieku VIII i tu triumf jej jest przesądzony. Do Europy średniowiecznej, wyłonionej ze stuleci zamętu, przejdzie ona jako wersja bezkonkurencyjnie zwycięska, od wieku XIII — pod wpływem Rogera Bacona — nazywana w całej Europie *Wulgatą*. Ale ówczesny tekst *Wulgaty* miał już kształt, w którym — w wielu wypadkach — Hieronim nie rozpoznał by własnego dzieła. Popularność jego Biblii okupiona została wieloma wypaczeniami, które wkradły się do niej podczas wieków przepisywania.

Zaczęło się to bardzo wcześnie. Już w VI stuleciu Kasjodor pracować musiał nad oczyszczaniem tekstu od błędów. Ten wszechwładny minister króla Teodoryka Wielkiego, po załamaniu się jego działalności politycznej, zmierzającej do zjednoczenia Gotów i Rzymian w nowe społeczeństwo, ufundował klasztor w Vivarium (w Italii Południowej), by poświęcić się trosce o przechowanie tradycji kulturalnej dla lepszej, dalekiej jeszcze przyszłości. Vivarium to prototyp tych klasztorów średniowiecznych, zwłaszcza benedyk-

tyńskich, w których mnisi przez długie wieki niestrudzenie przepisywali stare księgi, gdy dudniły kopyta koni ciągle nowych najeźdźców i miasta płonęły jak łuczywa. Egzemplarze Biblii pochodzące z Vivarium były pisane *„per cola"*, to znaczy wierszami wyodrębnionymi jako pewne całości myślowe, a zarazem rytmiczne; taki układ graficzny pomagał w zrozumieniu właściwości artystycznych poezji biblijnej. Poza tym zaopatrzone były te manuskrypty w ilustracje, które opisuje nam Beda Venerabilis. Z recenzji Kasjodora, może nawet wprost z biblioteki Vivarium, wywodzi się jeden z najstarszych manuskryptów *Wulgaty* dochowanych do naszych czasów, bardzo ważny kodeks *Amiatinus*. Oprócz niego mamy z tego samego VI stulecia inne jeszcze manuskrypty: kodeks *Turonensis* (pochodzący z Afryki), kodeks *Ottobonianus*, ale zawierają one tylko niektóre księgi *Starego Testamentu*.

Z następnych wieków dochowało się wiele kodeksów Biblii Hieronimowej, należących do różnych recenzji; im dalej, tym bardziej różnią się one między sobą. Największe znaczenie mają manuskrypty wywodzące się od tekstu opracowanego przez Alkuina. Czołowy uczony epoki „odrodzenia karolińskiego" (przełom VIII i IX wieku), zwierzchnik nadwornej akademii założonej przez Karola Wielkiego, trudził się nad wydobyciem dawnej recenzji Kasjodora spod gruzów, którymi przygniotły ją stulecia szczególnie barbarzyńskie: siódme i ósme. Ale po krótkim świcie karolińskim wbrew nadziei zapadła nad Europą znowu noc. Z kolei tekst Alkuina uległ wielorakim wypaczeniom. I znowu, od XII wieku, gdy Europa wreszcie podźwignęła się z ciemnoty, przystąpiono do pracy nad nowymi wydaniami krytycznymi *Wulgaty*. Najwięcej dokonała w tej dziedzinie paryska Sorbona. Z jej to inicjatywy w wieku XIII powstało tzw. *Correctorium Parisiense*. Jest to starannie opracowane wydanie Biblii, zaopatrzone wypisanymi na marginesach odmianami tekstu. Ale niestety, tekst zasadniczy przyjęła Sorbona z nienajlepszej tradycji rękopiśmiennej, skutkiem czego Biblia paryska już w XIII wieku była przedmiotem ostrej krytyki, ze strony Rogera Bacona. Mimo to stała się ona podstawą wszystkich późniejszych wydań aż do epoki Soboru Trydenckiego. Z niej przyjęto również podział poszczególnych ksiąg na rozdziały, będący nowością wprowadzoną przez Stefana Langdona, późniejszego arcybiskupa Canterbury.

Liczne egzemplarze Biblii z wieków rozkwitu kultury średniowiecznej, tzw. Biblie „gotyckie" (XIII—XV w.), są często prawdziwymi dziełami sztuki. Pisane ozdobnym pismem na pergaminie, opatrzone w przepyszne nieraz oprawy, najwięcej blasku czerpały ze zdobiących je ilustracji. Motywy biblijne były ulubionym tema-

tem sztuki średniowiecznej, malarstwa i rzeźby. O nich to mówi matka Franciszka Villona:

Prostaczka jestem stara i uboga,
Nic nie znam — liter czytać nie znam zgoła —
Oprócz parafii mey niskiego proga,
Gdzie ray oglądam y harfy dokoła
Y piekła, w którem potępieńców prażą.
Iedno mnie trwoży, drugie zaś raduie...

Ważnym działem tej biblijnej sztuki średniowiecznej są właśnie miniatury zdobiące egzemplarze *Pisma Świętego.* Mają one bardzo starą tradycję; wspominaliśmy już o ilustrowanej Biblii Kasjodora. Spośród ksiąg *Nowego Testamentu* miniaturzyści średniowieczni najchętniej czerpali motywy z *Ewangelii,* i to nie tylko z ich treści, ale również ze związanych z nimi symbolów: w kunsztownych formach i jaskrawych barwach przedstawiali lwa wyobrażającego Marka, Łukaszowego woła ze skrzydłami, Janowego orła. Pociągała ich również *Apokalipsa,* dająca strawę temu głodowi fantastyki, który przejawił się zwłaszcza w okresie tzw. „baroku gotyckiego" (w. XIV—XV).

6

Ale nadszedł Renesans. Biblia, która w średniowieczu karmiła wyobraźnię matki Villona i artystów, trafiła teraz do warsztatów uczonych, proklamujących nowe metody badań filologicznych i historycznych. Jednocześnie wynalazek druku dał podstawy do rozpowszechniania w Europie jednolicie ustalonych tekstów. Jan Gutenberg założywszy w Moguncji pierwszą drukarnię (około r. 1450), jako pierwszą książkę ogłosił łacińską *Biblię,* według tekstu paryskiego. Do końca XV wieku wydawano *Pismo Święte* około 100 razy. Niebawem filologowie rozpoczęli pracę nad przygotowaniem lepszych, bardziej autentycznych tekstów.

Najpierw jednak zajęli się tekstami oryginalnymi, co było zgodne z renesansową tendencją docierania do źródeł kultury antycznej. Greka, prawie nieznana Europie średniowiecznej, rozbrzmiewa we wszystkich humanistycznych uczelniach, a tendencje antykościelne, które miały potem znaleźć konkretny kształt w Reformacji, szerzą nieufność wobec *Wulgaty.* W tej sytuacji, hiszpański kardynał Franciszek Ximenes, odnowiciel uniwersytetu w Alcala de Henares (rzymskie Complutum) ustanowił komisję uczonych dla wydania całej *Biblii* w trzech językach: łacińskim, greckim i hebraj-

skim. Po piętnastu latach pracy powstało dzieło zwane *Poliglotta Complutensis,* w sześciu tomach. Tom zawierający *Nowy Testament* wydrukowano w r. 1514, lecz rozpowszechniać go zaczęto — po załatwieniu formalności związanych z aprobatą papieską — dopiero w r. 1521. Wydanie to jest staranne, ale oparte na manuskryptach późnego pochodzenia.

Podczas gdy „poliglotta" z Alcala czekała na aprobatę papieską, największy filolog Renesansu, Erazm z Rotterdamu, wydał w r. 1516 *Nowy Testament* po grecku, zmieniwszy jego tradycyjne miano na *Novum Instrumentum* i zaopatrzywszy go nowym przekładem łacińskim. Edycję swoją przygotował Erazm pośpiesznie, w ciągu kilku miesięcy, pragnąc uprzedzić wydanie kompluteńskie, co zaciążyło na jej wartości. Przy tym oparł się on na kodeksach gorszych niż te, które wykorzystała komisja z Alkala, na późnych manuskryptach wywodzących się od tekstu powszechnie przyjętego w Bizancjum. Owa bizantyńska recenzja *Nowego Testamentu* była tekstem stylistycznie retuszowanym, przystosowanym dla Greków, których raziły aramaizmy, i — jak powiada O. Lagrange — jakby stworzonym do tego by podobać się uszom Erazma. W następnych jednak wydaniach Erazm poprawiał swój tekst, między innymi pod wpływem edycji z Alkala; ostatnie wydanie Erazmowe stało się na długi czas tekstem „przyjętym" w Europie, *„textus receptus".* Ale XIX stulecie znowu podjęło pracę nad ustaleniem autentycznego tekstu greckiego *Nowego Testamentu* i praca ta — oparta na doskonalszych metodach filologicznych i na nowo odnalezionych manuskryptach — ciągle jeszcze trwa, mając już za sobą poważne wyniki w postaci naukowych wydań K. Tischendorfa (odkrywcy kodeksu *Synaickiego*), Westcotta i Horta, H. v. Sodena, A. Mercka i innych.

Wróćmy jednak do *Wulgaty.* Wspomniany wyżej przekład łaciński Erazma z Rotterdamu był jedną z wielu prób dokonanych w tej dziedzinie przez humanistów pragnących usunąć *Wulgatę,* która raziła ich niepoprawnością swej łaciny i pewnymi rozbieżnościami między nią a tekstem greckim. Reformacja całkowicie odrzuciła *Biblię* Hieronimową, przyznając autorytet tylko tekstom hebrajskim i greckim. Natomiast Kościół katolicki stanął w obronie *Wulgaty* na Soborze Trydenckim (1545—1563) uznając ją za tekst autentyczny i podstawowy dla teologii i liturgii. Tej obronie wartości przekładu Hieronima, jeśli chodzi o *Nowy Testament,* przyznał potem rację znakomity uczony protestancki z XIX wieku, A. Harnack, twierdząc nawet, że *Wulgata,* jako świadek tekstu pierwotnego, ma pierwszeństwo przed kodeksami greckimi ze względu na swój pierwowzór. Ale ogłaszając autentyczność *Wul-*

gaty, zdawano sobie sprawę, że powszechnie używana *Biblia* paryska daleka jest od dawnego tekstu Hieronima. Dlatego Sobór Trydencki uchwalił podjęcie prac nad filologicznym przygotowaniem poprawnego tekstu. Prace te trwały długo. Najwięcej zasług położyła w nich komisja ustanowiona przez papieża Sykstusa V, na której czele stał kardynał Caraffa. Pilnie badała ona stare manuskrypty *Wulgaty*, ale ta sumienna powolność przerwana została przez papieża, który zażądał pośpiechu i osiągnął swój cel, ogłaszając nowe wydanie *Biblii* jeszcze za swego życia, niestety tak wadliwe, że po śmierci Sykstusa V trzeba było pracę podjąć na nowo. Dopiero za pontyfikatu Klemensa VIII ogłoszono definitywną edycję *Wulgaty*, w r. 1592, opatrzoną wstępem kardynała Bellarmina. Ta *„editio Clementina"* używana jest do dziś.

7

Takie były dzieje owych tekstów: greckiego i łacińskiego, które do naszych czasów przeniosły myśli zapisane niemal dwa tysiące lat temu. Ale na Europę średniowieczną i nowożytną oddziaływały one nie zawsze bezpośrednio — bo tylko warstwy oświecone znały łacinę, a cóż mówić o grece — lecz poprzez przekłady dokonywane z nich na języki narodowe. Najstarszym przekładem germańskim *Biblii* jest gockie tłumaczenie Ulfilasa z tekstu greckiego, pochodzące z VI wieku. Również z tekstu greckiego dokonany został pierwszy przekład słowiański. Autorami jego są „apostołowie Słowian" Cyryl i Metody (w. IX), Grecy z Saloniki. Znając mowę Słowian, z którymi często stykali się w swym rodzinnym mieście, wyruszyli oni do państwa wielkomorawskiego, by głosić tam chrześcijaństwo, a dla ułatwienia sobie pracy misjonarskiej przetłumaczyli na język słowiański cały *Nowy Testament*. Ten przekład, o dużej wartości literackiej, jest najdawniejszym pomnikiem języka starosłowiańskiego, skrzętnie badanym przez slawistów.

Ludy romańskie, dzięki pokrewieństwu ich języków z łaciną, a zwłaszcza z łaciną biblijną, w znacznie mniejszym stopniu odczuwały potrzebę przekładów *Pisma świętego*. Dlatego najstarsze tłumaczenia francuskie datują się dopiero od XIII wieku. Oparte one były oczywiście na *Wulgacie*, tak jak wszystkie średniowieczne przekłady zachodnie, nawet angielski przekład Jana Wiklefa (XIV wiek), jednego z prekursorów protestantyzmu. Z tradycją tą zerwał dopiero Marcin Luter, ogłaszając w r. 1519 niemieckie tłumaczenie *Nowego Testamentu* z greckiego tekstu wydanego przez Erazma; pod względem literackim przekład ten wraz z tłu-

maczeniem *Starego Testamentu*, dokonanym przez Lutra z hebrajskiego, stanowi epokę w rozwoju mowy niemieckiej. Dla literatury angielskiej równie doniosłe znaczenie miał przekład Tyndale'a i Coverdale'a (z języków oryginalnych), ostatecznie ustalony w r. 1611 jako tzw. „*Authorised Version*", niewątpliwie jedna z najpiękniejszych wersji *Pisma świętego*, jakie istnieją w Europie. Natomiast kraje katolickie nadal korzystały z przekładów dokonanych z *Wulgaty*.

W Polsce przekładem, który odegrał wobec literatury i całej kultury podobną rolę, jak w Niemczech *Biblia* Lutra, a w Anglii „*Authorised Version*", jest tłumaczenie Ks. Jakuba Wujka, sięgające swymi wpływami do języka poetyckiego największych polskich pisarzy, zwłaszcza Mickiewicza. Ale już przed Wujkiem Biblia polska miała dość bogatą historię. Najwcześniej przetłumaczono u nas *Psałterz*. Sławny *Psałterz Floriański*, jeden z najważniejszych zabytków języka staropolskiego, pochodzi z końca XIV wieku, ale jest odpisem (zmodernizowanym) tekstu znacznie starszego. W w. XV dokonano przekładu całej Biblii na język polski, z polecenia królowej Zofii, ostatniej żony Władysława Jagiełły. Autorem tego tłumaczenia, ukończonego w r. 1455, jest ksiądz Andrzej z Jaszowic, kapelan królowej. Z owej *Biblii królowej Zofii*, dziś zwanej również *Biblią Szaroszpatacką* (od węgierskiej miescowości Saros-Patak, gdzie znaleziono manuskrypt), zachowała się niestety tylko część *Starego Testamentu*. Ksiądz Andrzej z Jaszowic zdobył się na świetną robotę literacką. Jego władza nad składnią i rytmem zdania musi zdumiewać, jeśli się zważy, że oddziela go całe jeszcze stulecie od prozy Górnickiego i Orzechowskiego. Dla przykładu warto posłuchać, jak przemawia u niego Noemi (w księdze *Rut*) do swych synowych:

> Wróćta się, dziewki moje, przecz idzieta ze mną?
> Nie mamci więcej synów w mem żywocie, nie domniemajta się, byśta mogle ze mnie więcej męże mieć.
> Wróćta się, dziewki moabickie, i odidzita, bo
> jużem starością nawiedzona, ani sposobiona ku
> przywiązaniu małżeńskiemu. Bo acz bych
> mogła tejto nocy począć syny i porodzić,
> a wy chciele czekać, dojądby nie wyrośli
> z dziecińskich lat, drzewiej będzieta babie,
> niżli swadźby z nimi doczekacie. Niechajta,
> proszę, dziewki me, bo wasz smętek więcej mnie
> męczy a uciąża, a wyszła jest ręka boża przeciwo mnie...

Kuleje natomiast ten przekład pod względem wierności filologicznej, gdyż jego autor nie zawsze rozumiał łacinę *Wulgaty* i pomagał sobie jakimś przekładem czeskim, co można wytropić z wielu jego pomyłek, tłumaczących się właśnie zależnością od — również nie zawsze trafnie rozumianego — tekstu czeskiego. W ogóle tłumaczenia czeskie wywarły duży wpływ na ukształtowanie się polskiego języka biblijnego — i nie wiadomo na przykład, czy pierwszy drukowany tekst całej *Biblii* w języku polskim (r. 1561), opracowany przez ks. Jana Nicza ze Lwowa, zwanego Leopolitą, zależny jest od przekładu ks. Andrzeja z Jaszowic, czy też od jakiegoś wspólnego obu tym tłumaczeniom źródła czeskiego.

Wydanie Leopolity ukazało się w przededniu najgorętszego okresu sporu ideowego między protestantyzmem a katolicyzmem. Po pierwszym katolickim przekładzie niebawem pojawiły się *Biblie* protestanckie: kalwińska *Biblia Brzeska* (1563), wysoko oceniana przez historyków literatury, ariańska *Biblia Nieświeska* (1572), luterańska *Biblia Gdańska* (1632) i inne. Wtedy właśnie, przy końcu XVI wieku, powstało również tłumaczenie ks. Jakuba Wujka (1541—1597), dokonane z *Wulgaty*, które miało wywrzeć tak wielki wpływ na kulturę polską. Począwszy od drugiego wydania (1594) *Nowy Testament* Wujka oparty był już na *„editio Clementina”*, a co się tyczy tradycji polskiej, tłumacz nawiązał do *Biblii Leopolity*, świadomie podejmując wypracowane już formy języka biblijnego i unikając — jak powiada — „słów nowości”. Programowo również starał się o dokonanie przekładu jak najściślej dosłownego, co wprowadziło do jego tekstu liczne latynizmy. Ta dosłowność, wywołująca czasem niezrozumiałość, niekorzystnie zaciążyła nad *Biblią* Wujka. Mimo to, jest to przekład piękny. Jego melodia żyje w *Anhellim* i w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*; nad nim bohater Sienkiewiczowskiego *Wspomnienia z Maripozy* przypominał sobie dźwięk języka polskiego. Największym może urokiem tekstu Wujka jest jego przepysznie bogate, precyzyjne i barwne słownictwo, które czyni zeń najważniejszy, obok utworów Kochanowskiego, pomnik renesansowej polszczyzny.

Z biegiem czasu jednak tłumaczenie to stawało się coraz bardziej niezrozumiałe dla szerokiego ogółu, w związku z ewolucją języka polskiego; zwłaszcza latynizmy, uprawnione w polszczyźnie XVI i XVII stulecia, obco brzmiały na tle języka XIX i XX wieku. Toteż w ostatnich czasach kilkakrotnie dokonywano modernizacji tekstu Wujka, ograniczając się jednak tylko do zmian najkonieczniejszych.

Po drugiej wojnie światowej ukazało się nowe tłumaczenie *Nowego Testamentu* z *Wulgaty*, które obecnie jest w Polsce tekstem

najszerzej rozpowszechnionym. Jego autor, Ks. Eugeniusz Dąbrowski, wykonał je według nakreślonego sobie programu, dążącego do pogodzenia wymogów współczesności z urokiem tradycji. Wymogi współczesności to przede wszystkim takie rozumienie tekstu przekładanego, na jaki pozwala rozwój biblistyki ostatnich czasów, a następnie — pełna zrozumiałość języka przekładu dla Polaków XX wieku. Natomiast wierność wobec tradycji, to zachowanie barwy języka biblijnego, który ukształtował się w Polsce poprzez wieki, barwy przejawiającej się zarówno w rytmie zdania, jak i kolorycie poszczególnych słów. Tradycyjności swego tłumaczenia bronił autor wobec recenzentów domagających się na przykład zamiany archaicznej „świekry" na nowoczesną „teściową", a „kura" na „koguta". Spór niewątpliwie wart był prochu, jeśli uświadomimy sobie, że tradycję w dziedzinie języka raz przerwaną, bardzo trudno byłoby potem ożywić na nowo. Dlatego dobrze się stało, że ten nowy przekład niesie na sobie znamię świadczące o tym, iż Biblia jest księgą która nie tylko w świecie, ale również w samej Polsce wędrowała już poprzez wieki.

Andrzej Tarski

ANTONI GOŁUBIEW

SPRAWA ŚW. STANISŁAWA

1

Spór między Bolesławem Śmiałym a biskupem krakowskim św. Stanisławem nie skończył się śmiercią świętego i wygnaniem czy też ucieczką króla w 1079 r., lecz ciągnie się przez wieki aż do czasów dzisiejszych. Możemy śledzić jego poszczególne stadia — przeniesienie zwłok świętego w 1088 r., dwuznaczny opis śmierci w kronice Galla, szerzenie się kultu nawet poza granicami Polski (chrzcielnica w Tryde), żywoty i kronika Kadłubka, wcale nie „gładki" proces kanonizacyjny, coraz powszechniejszy kult świętego i jego znaczenie w dziele zjednoczenia Polski, relacje Długosza, a później długi szereg pism kościelnych, historycznych, hagiograficznych, literackich. Spór o sprawę króla i biskupa, miecz i pastorał, do dziś ma rumieńce aktualności, posiada swoją relację do sporów i zdarzeń współczesnych, porusza ludzi emocjonalnie — wciąż niewyjaśniony, tajemniczy, angażujący ludzi po dwóch stronach barykady. Tak właśnie przedstawił ten ciągle aktualny spór Słowacki w *Królu Duchu*, co niedawno przypomniał nam Teatr Rapsodyczny w *Legendach złotych i błękitnych*; tak ukazał go Wyspiański w granym w roku ubiegłym w Warszawie *Bolesławie Śmiałym*. W *Imienniku* Karola Bunscha (*Miecz i pastorał*) spór ów jest ukazany z pełną aktualizacją, a w świadomości narodowej i w odczuciach społecznych ten dawny konflikt sprzed ośmiu wieków jest tak żywy, że rozstrzygnięcie go zostałoby powitane jak aktualna sensacja.

Owe osobiste zaangażowanie się jest udziałem także naszej historiografii i można chyba śmiało powiedzieć, iż wszyscy badający ten problem stawali się szermierzami jednej ze stron, opowiadali się bądź po stronie króla, bądź biskupa, że chyba żaden z uczonych nie potrafił podejść do przedmiotu całkiem *sine ira et studio*. Nie będę tu referował toczącej się od słynnego wystąpienia Tadeusza Wojciechowskiego dyskusji historycznej o istocie sporu, dyskusji operującej wobec szczupłych źródeł głównie interpretacją, analogią, rekonstrukcją i hipotezą — a ów jedenastowieczny konflikt tak bru-

talnie konkretny, tak uderzający nas ostrym i jaskrawym konturem, siłą przekonania i namiętności, plastyką charakterów, przekształca się dziś w proces poszlakowy, w konstrukcje intelektualne, jednocześnie mocno podmalowane emocjonalnym zaangażowaniem prowadzących dyskusję.

W r. 1979 będziemy obchodzili dziewięćsetną rocznicę śmierci św. Stanisława. Zapewne, okrągła data nie różni się niczym istotnym od każdej innej daty, ma jednak swoje znaczenie psychologiczne: przy tego rodzaju okazjach przeżywamy silniej dawne wypadki, przypominamy sobie postacie, obchodzimy takie okrągłe daty specjalnie uroczyście. Tak będzie zapewne również w r. 1979. Byłoby rzeczą pożądaną, byśmy do tego czasu potrafili sprawę św. Stanisława przestawić z pozycji sporu na pozycję spokojnego naukowego badania.

Niestety trzeba liczyć się z faktem, że wielu nowych źródeł się nie odkryje i że nie da się obiektywnie ówczesnych wypadków odtworzyć. Jednakże nawet przy dzisiejszym stanie znajomości źródeł da się niejedno zrobić. Widziałbym taki plan pracy:

1. Zestawienie całokształtu materiału źródłowego, nie tylko pisanego, ale archeologicznego, a także zebranie możliwie obszernego materiału do studiów porównawczych — politycznych, kościelnych, obyczajowych, prawnych itp.

2. Krytyka źródeł pod różnymi kątami widzenia (np. rozstrzygnięcie nieszczęsnej sprawy *traditor* i wyjaśnienie wszystkich możliwych znaczeń tego słowa w ww. XI—XII).

3. Zestawienie wyników badawczych i krytyka ich — stwierdzenie, które fakty są bezsporne, które są wysoce prawdopodobne, które zaś muszą być traktowane tylko jako hipotezy.

4. Opracowanie całego tła historycznego w możliwie szerokim zakresie, niezależnie od sprawy św. Stanisława, czyli pokuszenie się o możliwie pełną monografię interesujących nas czasów z położeniem głównego nacisku na stronę ustrojową, kościelną, obyczajową, społeczną, nie zaś na sam układ polityczny, gdzie nowych rewelacji trudno się spodziewać. W badaniach tych należy w znacznie większej mierze, niż robiono to dotychczas, oprzeć się na źródłach wykopaliskowych, architektonicznych, językowych. Jest to możliwe dzięki intensywnym badaniom przeprowadzanym z okazji Millenium.

5. Dopiero na takim tle dokonanie próby rekonstrukcji wypadków z 1079 r. z założeniem, że będzie to rekonstrukcja ułamkowa i że zadaniem jej będzie bardziej oczyszczanie zagad-

nienia z błędnych interpretacji i dowolnych konstrukcji — niż uzyskanie całokształtu obrazu pozytywnego.

Podobną pracę należałoby wykonać dla w. XIII, tj. okresu kanonizacji św. Stanisława.

Zastosowanie tego rodzaju metody mogłoby całe zagadnienie odbarwić ze szkodliwego dla prawdy historycznej aktualizowania sporu i dać nam choć szczupły, ale obiektywny i pewny materiał do oceny wypadków tragicznego roku 1079. Aktualizowanie bowiem ma jeden fatalny skutek dla badacza: anachronizację interpretacyjną. Najważniejszym zadaniem proponowanych badań byłoby stwierdzenie, co było możliwe, co zaś niemożliwe dla ludzi drugiej połowy XI wieku w Polsce. Odpowiedź na te pytania przybliżyłaby nas bardziej do prawdy w sporze o św. Stanisława niż najbardziej namiętne dyskusje i najbardziej wnikliwe rekonstrukcje — niezależnie na rzecz której strony dokonywane. Tylko — jeśli wolno strawestować znane powiedzenie Galla — ani usprawiedliwiając, ani potępiając żadnej ze stron potrafimy się przybliżyć do tego, o co naprawdę chodzi — do rzeczywistości ludzkiej: króla, biskupa i społeczeństwa, czyli do prawdy historycznej. Nad całą sprawą zaciążyło fatalnie dążenie do oceny moralnej króla i biskupa — tymczasem powinno nas interesować przede wszystkim odtworzenie obrazu historycznego epoki, czyli odtworzenie kultury czasów wczesnopiastowskich.

2

Jeśli chodzi o tę stronę zagadnienia, najbardziej kapitalną dla wszelkiego rodzaju prób oceny, nasze badania leżą niemal odłogiem. Jedynie marginesowo ten czy ów autor potrąca o owe dziedziny mentalności, poglądów, zasobu pojęć, kryteriów moralnych, wreszcie psychologii postaci, oddając całą tę dziedzinę w pacht literatom i artystom. Aleksander Brückner kusił się o pewne syntezy z tego zakresu, były to jednak również rekonstrukcje i syntezy raczej marginesowe, np. znane ogólnikowo sformułowane stwierdzenie, że dopiero w w. XIII następuje głębsza penetracja pojęć chrześcijańskich w szersze kręgi społeczeństwa polskiego, podczas gdy w wieku X—XII można mówić jedynie o ochrzczeniu panującego i jego najbliższego otoczenia, czyli cieniutkiej górnej warstwy społeczeństwa. Jak cała sprawa jest wciąż dla nas bałamutna, dowodzą tego zupełnie dowolne i werbalne stwierdzenia o tzw. reakcji pogańskiej w latach 1034—1038, nie odpowiadające zupełnie na kapitalne pytanie, czy był to istotnie świadomy powrót do pogaństwa, czy tylko rozbicie organizacji kościelnej skutkiem rozsypania się urządzeń

politycznych, stworzonych przez Chrobrego. A przecież jeśli mówimy o takich zagadnieniach, jak istnienie lub nieistnienie kultu publicznego św. Stanisława w końcu w. XI i w w. XII (podstawowe zagadnienie zarówno dla twierdzeń Tadeusza Wojciechowskiego, jak i dla sprawy kanonizacji), jeśli chcemy wiedzieć, czy cześć dla św. Stanisława była przechowywana w jednym rodzie, czy była powszechniejsza, odpowiedź na powyżej sformułowane pytanie ma znaczenie podstawowe.

A istnieją przesłanki na potwierdzenie jednej i drugiej tezy. Postać wieszczki biegnącej przed wojskiem i wykonywającej zaklęcia pogańskie (w czasie oblężenia Poznania za Władysława II) sprzecza się z opisem Thietmara o wystawianiu krzyżów przeciw wojskom weleckim w czasie oblężenia Niemczy w 1017 r. Twierdzeniom o ochrzczeniu tylko „góry" społecznej i nieprzenikaniu chrześcijaństwa w głębsze warstwy ludności przeczy postać św. Andrzeja-Świerada Żórawka, pochodzącego *ex rusticitate*, a więc z rodu wieśniaczego, co stwierdza wyraźnie jego żywot, spisany przez Maura, biskupa w Pięciokościołach na Węgrzech w siódmym dziesiątku XI w. Lecz obok tego mamy takie zjawiska, jak figurki magiczne o wyraźnym charakterze kultu fallicznego, znalezione w grodzie łęczyckim z końca XI w. — w grodzie, który istniał obok tumu łęczyckiego, będącego jednym z najważniejszych ośrodków ówczesnego chrześcijaństwa, w klasycznym grodzie wojennym *contra Masoviam*, a więc gdzie przebywała drużyna księcia, jego najbliższe otoczenie, owa cienka warstwa, która nawet według Brücknera była już poddana wpływom chrześcijaństwa.

Przytoczone przykłady są wybrane tylko sporadycznie i przypadkowo, można by ich przytoczyć znacznie więcej, ale i te, któreśmy tu podali, ukazują, jak skomplikowane i niejasne jest zagadnienie „chrześcijańskości" w w. XI w społeczeństwie polskim i jak ostrożnie trzeba rysować obraz zarówno oceny przez społeczeństwo zabójstwa św. Stanisława, jak i kultu jego po śmierci. Należałoby spróbować odtworzyć stosunek ludzi ówczesnych do zagadnienia męczeństwa, zrozumienie przez nich świętości, formy kultu, a dokonać tego można jedynie badając sprawę na szerszym tle, a więc nie tylko w Polsce. Dokonywanie wszelkich ocen w tej dziedzinie należy robić niezmiernie ostrożnie, a to ze względu na niebezpieczeństwo przenoszenia współczesnych pojęć do w. XI.

Na pewno obraz religijności ówczesnej i zasobu pojęciowego jest niezmiernie skomplikowany i stanowi mieszaninę pojęć chrześcijańskich (średniowiecznych) z żywymi jeszcze pojęciami pogańskimi. Przecież takie pomieszanie istnieje jeszcze dzisiaj. Interesujące badania Natalii Han-Ilgiewicz (*Osobowość kobiety a jej po-*

stawa religijna w „Ateneum Kapłańskim") wykazują, że do dziś ludzie wierzą w maskotki, odczyniania, zabobony itp., a dotyczy to zarówno wierzących, jak niewierzących, czyli do dziś magia bywa silniejsza od światopoglądu, wiary i nauki. Cóż dopiero mówić o w. XI!... Jednakże odtworzenie ówczesnego obrazu pojęć, poglądów, wiary należy właściwie do dziedzin niezbadanych, a póki z grubsza obrazu tego nie zarysujemy, mówienie o wypadkach szczegółowych, np. o chrzcie Polski, o reakcji pogańskiej lub sprawie św. Stanisława musi grzeszyć teoryzowaniem, abstrakcją i anachronizmem.

W jeszcze większej mierze dotyczy to poglądów moralnych. Gdy się czyta dyskusje o świętości Stanisława i o moralnej sylwetce Śmiałego robią one nieraz wrażenie sporów wręcz abstrakcyjnych. Niezmienność praw moralnych a poglądy na nie epoki to sprawy zgoła różne. Odtworzenie kodeksu moralnego w w. XI jest niezmiernie trudne, a jednak bez dokonania tego rzeczowa dyskusja na te tematy w ogóle nie jest możliwa. Nie jest możliwe przede wszystkim stwierdzenie, co w czynach i poglądach zarówno króla jak biskupa było indywidualną cechą ich charakteru, co zaś wynikało z utartych i powszechnych pojęć. Poglądy się zmieniają. Dziś np. chytrość, podstępność oceniamy jako cechy raczej ujemne (choć spryt nie zawsze potępiamy). Tymczasem imię Leszek (Lestek — Chytrus) dowodzi, że była to cecha uznawana wówczas za wybitnie dodatnią, jak np. rozum czy męstwo. Mówi się wiele (na podstawie źródeł z XIII w.), że jedną z przyczyn konfliktu biskupa z królem było rozwydrzenie króla i jego drużyny — a przeczytajmy, z jakim zachłystującym się zachwytem opisuje Gall zachowanie się Chrobrego w Kijowie i jak ujawnia w panegiryku jego rolę gwałciciela, by zrozumieć różnicę w poglądach różnych epok. Być może, że św. Stanisław występował przeciw nadużyciom króla i jego drużyny. Powstaje jednak pytanie (na które nie śmiem odpowiadać, bo sprawa jest niezbadana), czy — jeśli nawet tak robił — mógł być zrozumiany przez otoczenie, i to nie tylko przez króla i jego wojowników, ale przez społeczeństwo. Jak jednak należy rozumieć odwrócenie się całego społeczeństwa od króla po dokonaniu zabójstwa, opuszczenie go nawet przez drużynę i najbliższych? Czy grały tu rolę tylko względy społeczno-polityczne, czy także ocena moralna? Fakt jest niewątpliwy, ale jak go należy wyjaśniać? Jedni historycy opowiadają się za względami tylko politycznymi, inni za moralnymi (mogły co prawda działać obie kategorie), tymczasem bez zbadania poglądów i ocen epoki nie możemy w ogóle wydawać sądu historycznego, bo mówimy z pozycji współczesnych, nie zaś historycznych.

Inny przykład: trzynastowieczna tradycja opowiada o surowych karach Śmiałego wobec niewiernych żon, którym przykładano do piersi szczenięta wilcze (król?... jego się oskarża, ale może on tylko nie reagował na tego rodzaju praktyki?). Przeciwnicy św. Stanisława lekceważą ten przekaz, nie uzasadniając gruntowniej swego zdania, zapewne patrząc na całą sprawę od strony naszych poglądów. Chciałbym im jednak zwrócić uwagę na opis Thietmara okrutnych i obelżywych kar za niewierność małżeńską, stosowanych według pogańskiej jeszcze tradycji plemion polskich. Inne surowe praktyki (wyłamywanie zębów za złamanie postu) wprowadził Chrobry dla ugruntowania chrześcijaństwa, z drugiej jednak strony wynika z tekstu, że chrześcijaństwo sprzeciwiało się zbyt okrutnym karom. Thietmar zajmuje stanowisko niejasne — z jednej strony pochwala surowość i stawia Chrobrego na wzór władcom niemieckim, z drugiej jednak zaznacza: „Są tam także inne zwyczaje, znacznie od tych gorsze, które ani Bogu nie są miłe, ani tubylcom niczego prócz strachu nie przynoszą". W źródłach czeskich natrafiłem — o ile mię pamięć nie myli — na wiadomość podobną do przekazu o przykładaniu szczeniąt do piersi niewiernym żonom; niestety w tej chwili nie mam możności sprawdzenia tego szczegółu i mogę coś tu plątać. Faktem jest, że obyczaje chroniące czystość rodu i niedopuszczanie doń obcej krwi były bardzo surowe i okrutne, a chrześcijaństwo zwalczało takie ekstremy; można by tu przytoczyć incydent z życia św. Wojciecha chroniącego niewierną żonę przed zbyt okrutną karą. W tym świetle nie należy z góry lekceważyć późnej tradycji o wystąpieniu św. Stanisława przeciw zbyt surowym karom na niewierne żony, skoro był to problem typowy dla epoki. Sprawa wymaga gruntowniejszego przebadania i wyczerpujących studiów porównawczych.

Łączy się to z prawdomównością kronikarzy. Kadłubkowi Tadeusz Wojciechowski (i inni) zarzucają wręcz kłamstwo i tendencyjność, przeciwstawiając skrupulatną prawdomówność Galla. Badania M. Plezi wykazały, że i Gall ulegał pewnej presji otoczenia. Cała sprawa jednak przedstawia się dziś inaczej w związku z badaniami o rodzajach literackich — kronika Kadłubka jest bowiem innym rodzajem literackim, niż kronika Galla. Ale czym innym jest krytyczność historyczna, czym innym świadome fałszowanie faktów. Pisarz średniowieczny nie umiał fałszować w sensie nowożytnym, czego dowodzi tak tendencyjny wobec Chrobrego pisarz, jakim jest Thietmar, wyżywający się w inwektywach, ale nie kłamiący o faktach i oddający często wbrew sobie sprawiedliwość Chrobremu. Gall też nie był krytyczny i notował legendy, jak chociażby opowieść o cudownym uratowaniu nadgranicznego grodu przez

św. Wojciecha. Nowoczesna krytyka źródeł musi uwzględniać formy tendencyjności epoki, gdyż ogólne określenie, że Gall jest prawdomówny, Kadłubek zaś tendencyjny — nic właściwie nie mówi. Może być tendencyjność źródła i tendencyjność ich intepretacji — niezależnie na którą stronę interpretacja ta ma szalę przechylić. Dla przeprowadzenia nowej krytyki źródeł konieczne jest odtworzenie jasnego obrazu zasad pisarskich epoki, pojęć ówczesnej historiografii, jej zadań, celów, kryteriów, wymogów — zależnie od rodzajów literackich. Bez dokładnego przebadania również tej sprawy nie można mówić o nieanachronistycznej i nietendencyjnej krytyce źródeł kronikarskich i hagiograficznych.

Przytoczyłem całkiem przypadkowe przykłady, które miały zilustrować ogrom prac, które muszą być wykonane, jeśli spór między królem i biskupem ma wyjść z dotychczasowej tendencyjności sporu ideologicznego, stać się zaś przedmiotem obiektywnego i beznamiętnego badania. Wymaga to zastosowania całkiem nowych metod badawczych, które — jeśli nawet nie doprowadzą do wyjaśnienia całości przyczyn konfliktu i jego przebiegu — mogą jednak rzucić wiele światła i na główne *dramatis personae* i — przede wszystkim — na tak mało znaną epokę, która zakłada podwaliny pod tysiącletni rozwój narodu. Program tego rodzaju badań powinien wejść jako cząstka prac związanych z Millenium.

Rzecz jasna, że tego rodzaju obszerne badania naukowe nie mogą być wykonane indywidualnie. Chodzi tu o dwa zagadnienia: ułożenie szczegółowego programu prac oraz jego wykonanie przy pomocy różnych specjalistów i różnych zakładów naukowych. Wykonywanie owych prac badawczych powinno być stale koordynowane i zestawiane ze sobą. Może się tym zająć jedynie jakieś ciało zbiorowe specjalnie do tego powołane. Przed kilku laty powstała na KULu komisja naukowa, która miała się zająć właśnie opracowaniem sprawy św. Stanisława; niestety komisja ta nie rozwinęła praktycznie żadnej działalności. W związku z badaniami milleniowymi sprawa staje się znowu aktualna — należałoby życzyć, by owa inicjatywa z przed kilku lat została dziś podjęta na nowo.

O zagadnieniach związanych z badaniami nad mentalnością, poglądami, wartościowaniem itp. w okresie, o którym mówimy, na VIII Zjeździe Historyków Polskich w 1958 r. wygłosił niezmiernie aktualny referat Jerzy Kłoczowski („Problematyka badań kultury umysłowej Polski Piastowskiej"). Warto jest tezy autora rozpracować w konkretny plan badań.

3

Każda poważna pozycja bibliograficzna poświęcona wyjaśnieniu wciąż ciemnej sprawy św. Stanisława zasługuje na specjalną uwagę. w IX t. „Tek Historycznych" wydawanych przez Polskie Towarzystwo Historyczne na Obczyźnie (Londyn, listopad 1958) znajdujemy krótki, ale wnikliwy i gruntowny artykuł Karoliny Lanckorońskiej pt. *W sprawie sporu między Bolesławem Śmiałym a św. Stanisławem.* Autorka dowodzi, że w sporze między królem a biskupem chodziło przede wszystkim o granice diecezji krakowskiej, które król pragnął uszczuplić dla erygowania nowych diecezji, być może w obrządku słowiańskim, natomiast św. Stanisław bronił nienaruszalności granic swej diecezji. Zatarg rozpoczął się zapewne jeszcze przed przybyciem legatów papieskich do Polski oraz przed koronacją króla, być może nawet za czasów poprzednika św. Stanisława, a trwał długo, gdyż ostatnie ustępstwo na rzecz biskupów krakowskich zrobił... Władysław Jagiełło wobec Zbigniewa Oleśnickiego. Ciekawe jest, że Oleśnicki powoływał się właśnie na św. Stanisława. Zapewne spór św. Stanisława z królem nie ograniczył się tylko do sprawy diecezji, jednakże ta właśnie sprawa stanowiła według Lanckorońskiej istotę i jądro sporu — inne zagadnienia miały już znaczenie wtórne, nie wyłączając opowiedzenia się św. Stanisława po stronie Władysława Hermana, co autorka uważa za udowodnione. W związku z Władysławem Hermanem Lanckorońska robi interesującą uwagę o nieszczęsnym (nieszczęsnym, bo wywołującym tyle polemik i nieraz wręcz zacietrzewienia) określeniu Galla *traditor* — przypuszcza mianowicie możliwość nieorientowania się Galla w polskim prawie zwyczajowym, dotyczącym zasad dziedziczenia w rodzinie Piastów i przeniesienia do Polski pojęć zachodniego feudalizmu, gdzie mogło podpadać pod kwalifikację zdrady głównej to, co w Polsce nią nie było. Są to już jednak tylko hipotezy. Trzeba natomiast podkreślić wnikliwe odczytywanie przez Lanckorońską, dobrze znanych źródeł — np. podkreślenie wiadomości przekazanej nam przez... Kadłubka, że „królowi zaprzysiężono zagładę", król zaś „wszystko to zwalił na św. biskupa, wystawił go jako początek zdrady, jako źródło wszelkiego zła". A więc fatalne słowo *proditio* pada również u Kadłubka, ale jakże w innym znaczeniu. Kadłubek odrzuca posądzenie św. Stanisława o inspirację spisku przeciw królowi, ale nie to jest ważne. Ważny jest sam opis stosunków wewnętrznych w Polsce Bolesławowej, określenie ich słowem *proditio* i *malum*, chronologiczne następstwo wypadków. Przyjmując założenia Lanckorońskiej, że zatarg rozpoczął się o granice diecezji krakowskiej, nie musi się wcale wykluczyć późniejszych komplikacji zarówno politycznych, związanych z tzw. buntem juniora, tj. Władysława

Hermana (znając jego charakter trudno przypuścić, by był on inicjatorem spisku, co nie oznacza oczywiście, by inicjatorem tym miał być akurat św. Stanisław), jak i możliwością zatargu między królem i biskupem o sprawy obyczajowe i moralne. Przyczyn konfliktu mogło być zresztą jeszcze więcej, konflikt ten mógł wciąż narastać, zwiększać swój zakres, co doprowadziło wreszcie do tragicznego zakończenia. Wydaje się mało prawdopodobne, by sam tylko spór o nienaruszalność diecezji popchnął Bolesława do zabójstwa. Cała sprawa była więc skomplikowana i trudna, wchodziło w grę wiele różnorodnych czynników — i nie rozstrzygnie się jej napewno przez próbę jednostronnej oceny czy opowiedzenie się po jednej lub drugiej stronie. Był to tragiczny w swych skutkach dramat — i właśnie dojrzenie przez Lanckorońską dramatyczności sytuacji, płynąca stąd chęć z r o z u m i e n i a obu stron, więcej nawet: o b r o n a stanowiska zarówno króla jak biskupa, ustawienie tych sprzecznych stanowisk na konkretnym tle historycznym uchroniło autorkę od aprioryzmu. Omawiana praca ukazuje nam jeszcze jedno: jak wiele jeszcze można o interesującym nas zagadnieniu powiedzieć, jeżeli rozszerzymy ramy badania, jeżeli wyjdziemy z zaklętego kręgu pytania „kto miał rację", pytania, na które właściwie nie może być odpowiedzi, pytania ahistorycznego i w gruncie rzeczy nienaukowego.

Z dużym spóźnieniem dotarła do moich rąk wydana w 1953 r. przez „Hosianum" w Rzymie praca ks. Jana Lisowskiego, doktora teologii, magistra prawa kanonicznego, absolwenta watykańskiej szkoły paleografii, archiwistyki i dyplomatyki, pt. *Kanonizacja świętego Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej Kościoła dawniej i dzisiaj*. Praca składa się z dwóch części: pierwsza obrazuje obecne przepisy i praktykę przy beatyfikacji i kanonizacji świętych oraz rozwój prawa i praktyki od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Na tym tle autor obrazuje proces kanonizacyjny św. Stanisława. Na specjalne podkreślenie zasługuje fakt, że właśnie proces św. Stanisława przyczynił się w znacznej mierze do wytworzenia się nowoczesnych form procesu kanonizacyjnego oraz liturgii związanej z kanonizacją, a mianowicie: powstanie precedensu, który doprowadził do stworzenia urzędu promotora generalnego wiary, zwyczaj wystawiania wizerunku świętego przy kanonizacji oraz zwyczaj kanonizowania świętych tylko w bazylikach (od 1662 w bazylice św. Piotra). Tyle jeśli chodzi o stronę historyczną kanonizacji świętych w Kościele.

Najbardziej interesującą częścią pracy ks. Lisowskiego jest opis procesu kanonizacyjnego św. Stanisława oraz rozstrzygnięcie ważnego zagadnienia tzw. przeniesienia (*translatio*) ciała świętego

w r. 1088 (w ówczesnej praktyce *translatio* oznaczała kanonizację świętego). Ks. Lisowski przekonywująco udowadnia, że nie było to przeniesienie w sensie kanonizacji, ale uroczysty pogrzeb ciała, które po śmierci znalazło pochówek tymczasowy, być może z obawy przed królem.

Gorzej jest z przedstawieniem przez ks. Lisowskiego samej sprawy śmierci św. Stanisława. Przede wszystkim autor zastosował nieszczęśliwą metodę, nie decydując się — jak pisze o tym w przedmowie — ani na wykład ściśle popularny, ani na pracę naukową; pragnął mianowicie połączyć walory naukowe z obowiązkami duszpasterstwa, których z racji odniesionych na wojnie ran w zwykle praktykowany sposób spełniać nie może. Niestety metoda ta nie dała dobrego rezultatu. Autor tam, gdzie może, usiłuje stosować zwykłą metodę historyczno-indukcyjną, gdzie brak źródeł na to jednak nie pozwala, przerzuca się na metodę dedukcyjną — dowodu z faktu świętości biskupa i nieomylności Bożej. Pomieszanie tych dwóch metod musi jednak prowadzić do błędów metodologicznych — udowadniania przez to, co ma być udowodnione, a to podważa powagę dzieła. W dodatku ks. Lisowski stosuje niekiedy jeszcze trzecią metodę, właściwie artystyczną — wtedy mianowicie, gdy usiłuje odtworzyć przypuszczalną psychologię osób działających, głównie króla, i zbudować postać literacką. To pomieszanie metod musi prowadzić do wniosku o tendencyjności dzieła i szukania argumentów przez siłę — co tak bardzo zaszkodziło sprawie świętego Stanisława w dyskusjach dawniejszych i stworzyło dokoła niej atmosferę pewnej nieufności co do rzetelności jej przedstawiania przez stronę katolicką. W dodatku temperament polemiczny autora, przejętego swoim tematem i mocno w całą sprawę zaangażowanego, sprawia, że niektóre wyrażenia noszą charakter niemal publicystyczny i jeszcze bardziej osłabiają apologetyczną wymowę dzieła.

Po tej ostrej charakterystyce czytelnik może odnieść wrażenie, że książka ks. Lisowskiego zawiera cenny materiał jedynie w swej części poświęconej kanonizacji św. Stanisława, natomiast nie wnosi nic nowego w części poświęconej sprawie śmierci św. Stanisława. Tak nie jest. Ks. Lisowski jest dobrze obznajomiony z literaturą przedmiotu i ze źródłami, i tam, gdzie stosuje metodę historyczną, wnosi wiele cennych i nowych spostrzeżeń, względnie podważa niektóre niesłuszne interpretacje i hipotezy. Jednakże wartość tych szczegółów ocenić może tylko fachowiec, dobrze wprowadzony w przedmiot. Dla przeciętnego czytelnika, dla którego książka jest przeznaczona, nie jest to możliwe — i dlatego autor nie osiągnął celów, które sobie postawił. Wniosek z tego jest jeden: w tego rodzaju opracowaniach nie należy zbyt szeroko rozszerzać ram ba-

danego przedmiotu i dzieło ks. Lisowskiego dużo bardziej przyczyniłoby się do wyjaśnienia sprawy św. Stanisława, gdyby ściśle ograniczyło się do przedmiotu określonego tytułem pracy, tj. do samego procesu kanonizacyjnego.

Jednocześnie z dziełem ks. Lisowskiego „Hosianum" wydało *Bibliografię ilustrującą życie i kult świętego Stanisława, biskupa i męczennika*, zebraną przez alumna Papieskiego Kolegium Polskiego, Jana Dominika. Tytuł bibliografii nie jest ścisły: czytelnik nie znajdzie w niej wszystkich źródeł historycznych dotyczących św. Stanisława, natomiast podaje ona życiorysy, kazania, teksty, dokumenty oficjalne, literaturę naukową, wreszcie dzieła ściśle literackie, będzie więc ważną pomocą dla każdego, kto się zechce od którejkolwiek strony zająć sprawą św. Stanisława. Warto też, by ktoś wziął tę stronę sprawy na warsztat i zarówno sprawę kultu św. Stanisława jak i dziewięćsetletnie dzieje sporu między królem i biskupem przedstawił w specjalnej monografii. Ze względu na ogromne znaczenie patrona Polski dla życia narodu, na bogactwo religijnego, naukowego i literackiego dorobku poświęconego jego postaci, byłaby to ważna sprawa dla narodowej kultury. Tego rodzaju monografia powinna być uzupełniona zobrazowaniem tradycji św. Stanisława w innych dziedzinach sztuki, zwłaszcza w plastyce.

Antoni Gołubiew

CZESŁAW ZGORZELSKI

WIERSZ O MĘDRCACH

1

Chodzi — oczywiście — o *Mędrców* Mickiewicza. Wiersz, który zwykliśmy wiązać z liryczną twórczością poety, chociaż powiedziano o nim nie bez słuszności, iż spośród wszystkich utworów religijnych Mickiewicza z okresu rzymsko-drezdeńskiego [1] on jeden może być nazwany poematem, analogicznym do *Farysa*, „poematem symbolicznym, posiadającym akcję w przestrzeni" [2]. A z równym uzasadnieniem można by także o nim powiedzieć, iż w krótkich ramach strof pięciu zamyka opowieść o dramacie; iż sam jest jakby miniaturą dramatu ujętego w opowieść poetycką.

Jakże oba te obce rodzajowo elementy — opowiadanie i akcja dramatyczna — służą w *Mędrcach* zadaniom wypowiedzi lirycznej?

2

Spróbujmy nasamprzód prześledzić bieg akcji tego „dramatu".

Strofa pierwsza — to jej zawiązanie. Od razu na początku jawią się główni aktorzy — „nieczuli" i dumni mędrcy. Ze snu budzi ich wieść o Bogu, który się pojawił wśród ludzi i przemawia o wieczności. Oto sytuacja sceny, jaką odsłania kurtyna w prologu tego „dramatu". Poddano ją widzowi w czterech pierwszych wersetach utworu. Dwa następne mówią o reakcji mędrców. „Zabić go!" Dlaczego? Bo narusza ład rozumem ustalony: objawił się widomie wśród tłumu i — w dodatku — „o wieczności przemawia!" Postawił ich wobec zagadki, która urąga rozumom. Nie daje im zasnąć. „Spo-

---

[1] *Mędrcy* należą do tych wierszy Mickiewicza, o których z całą pewnością wiadomo, iż pochodzą z okresu drezdeńskiego; sam poeta zaświadczył to notatką na autografie „Myślano we Francji, pisano w Dreźnie".

[2] Ignacy Chrzanowski, *Na szczytach polskiej liryki religijnej*, w zbiorze *Literatura a naród. Odczyty, przemówienia, szkice literackie*, Lwów 1936, s. 162, wpierw w „Pamiętniku Literackim", XXXII (1934), s. 73.

kojność nam miesza!" A więc najprostsza rada: „Zabić go!" Ale jak to uczynić? Nie we dnie przecie, bo obronią go tłumy.

Tym pytaniem zamyka się strofa. Zapada kurtyna, pozostawiając widza w niepewności wobec sprawy, którą postawili sobie tamci. W ten sposób staje się ona zawiązaniem akcji. Intryga w postaci zabójczych zamiarów powziętych przez mędrców jest już gotowa. Ale jak to uczynią? I czy im się to uda? Oto czynniki, które stwarzają dynamikę „dramatu".

Strofa druga — to jakby jego akt pierwszy. Po prologu, w którym ukazano postaci i zawiązano akcję, przychodzi działanie. W pierwszej połowie strofy ukazano przygotowania: mędrcy ostrzą swą broń; rozumy — oczywiście. W nocy, bo boją się „rzeszy"; bo są to przygotowania do zbrodni. Jak przystało na mędrców, ostrzą je na księgach. Po broni tej wszystkiego możemy się spodziewać: rozumy są „zimne i twarde jak miecze ze stali". Dynamika dramatu wzrasta, wiemy już bowiem, że knowana jest — zbrodnia.

Druga połowa strofy ukazuje pierwszy krok akcji. Mędrcy idą „łowić Boga", rozumami go osaczać. Idą w dobranej kompanii: z gromadą zaślepionych uczniów, ze zdradą, która — jak Judasz — upersonifikowana metodą klasycystyczną, spełnia rolę przewodnika. Już wiemy — gdyby nawet nic nam nie powiedział o tym narrator — że droga ta będzie zgubna!

Już w następnej, trzeciej strofie przychodzi do spotkania mędrców z Poszukiwanym. Scena wysoce dramatyczna. Zawiązuje się dialog, który wypelnia pierwszą połowę strofy. Padają lakoniczne pytania i odpowiedzi:

„Tyś to?" — „Jam".

Jakby nie wierzyli, „pobladli" z wrażenia, pytają raz jeszcze: „Ty jesteś?" — „Jam jest".

Spotkały się oto dwie strony: tłum ludzi z mędrcami o wyostrzonych rozumach i On — sam jeden.

Cóż będzie? Jakże się skończy to spotkanie? Czy On się ulęknie?

Rozwiązanie tej sceny następuje jeszcze w ramach tejże strofy — w dwu fazach. Początkowo zdarzenia rozwijają się w sposób nieoczekiwany. Nie On się przeląkł, ale oni, liczni i uzbrojeni, do spotkania tego przygotowani. I czegoż się przelękli? Przecież się ani bronił, ani gniewał. Odpowiedział tylko krótko: „Jam jest". I siła tego stwierdzenia wystarczyła, by ciżbę wprawić w popłoch. Uczniowie, „służalców drużyna" — uciekli. Wodzowie — mędrcy — „na twarz padli". Następuje dramatyczny moment ciszy. Akcja zawisa niejako nad głowami postaci i nie wiemy jeszcze, na kogo spadnie katastrofą.

Ale nadchodzi druga faza reakcji. Bóg nie karze przeciwników. Rozzuchwaleni, tym sroższi, że podnoszący się z przerażenia — wstają „zbrodniarze". To słowo oceny pada już tu o nich — z ust narratora — bez ogródek. Wiemy, że przystąpią teraz do wykonania swych zamiarów. Groza wzrasta jeszcze bardziej. I w tym krytycznym momencie kurtyna zapada po raz trzeci.

Strofa czwarta — to akt zbrodni i katastrofy, a zarazem końcowy etap akcji: jej rozwiązanie. I ta — podobnie jak obie poprzednie strofy — rozpada się na dwie części według wzoru 3+3. Pierwsza z nich mówi o działaniu zbrodniarzy, z trwogi ocuconych. Ukazuje mękę, którą mędrcy zadają Pojmanemu w trzech czynnościach wyraźnie stopniowanych — od obnażenia, poprzez szyderstwa aż do zabójstwa.

Reakcję Boga ukazano w drugiej połowie strofy w dwu fazach: w pierwszej, podczas męki, kocha swych prześladowców i modli się za nich; w drugiej — już po śmierci — wychodzi z ich duszy ciemnej jak mogiła.

„Dramat" jest już zatem rozegrany. Kurtyna może zapaść. Ale tu dopiero pojawia się w interwencji bezpośredniej podmiot liryczny. Nie może tak — bez słów interpretacji od siebie — pozostawić ukazany dramat. Wchodzi na scenę jak chór w tragedii greckiej i wypowiada swe refleksje. Formułuje prawdy, w które wierzy. W trzech stwierdzeniach. Pierwsze dotyczy mędrców, którzy na Boga domniemanym pogrzebie spełnili „kielich swej pychy". Drugie mówi o naturze, o świecie małej wiary, bo drży z lęku o Boga. Trzecie wypowiada prawdę o Bogu i stanowi jednocześnie pointę całego utworu, podsumowanie ostatecznych rezultatów działania mędrców:

Bóg żyje, tylko umarł w mędrców duchu.

Dla kogo zatem zgubna była ta droga, którą wiodła ich zdrada? Odpowiedź sformułuje Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach*:

Największego grzesznika Bóg sił nie pozbawia,
Tylko na karę własnym siłom go zostawia.

3

Jeśliby szukać najbardziej przekonywającego przykładu na tezę Chrzanowskiego, że Mickiewicz w liryce religijnej wykazał „w całej pełni genialny talent do nadawania uczuciom i myślom konkretnego, zmysłowego, plastycznego wyrazu" [3] — to trudno o bardziej wyrazisty dowód pełnego wykorzystania tego talentu w polemiczno-programowej wypowiedzi poetyckiej, jak ten właśnie wiersz, *Mędrcy*.

---

[3] Tamże, s. 162.

Wprawdzie analogiczne właściwości prezentują także i inne liryki Mickiewicza tego okresu. Wystarczy przypomnieć choćby całą wizyjną scenę z aniołem w centralnej części wiersza do Marceliny Łempickiej, albo konkretną wyrazistość przedstawienia mistycznego kontaktu z Bogiem w *Rozmowie wieczornej*. Wystarczy powołać się na obrazowe odtworzenie potęgi Arcymistrza w kosmicznych melodiach wszechświata, w rzeźbie gór i malowidle gwiazd na niebie, czy też na obraz rozumu, który jak ocean daremnie szturmuje do nieba w wierszu *Rozum i Wiara*. Nawet *Aryman i Oromaz* mógłby tu służyć przykładem: konkretną sugestywnością siły Zła i Dobra lub oddaniem ciężaru owej „myśli o szczęściu bez końca". Ale *Mędrcy* — to utwór, w którym to znamię sztuki lirycznej Mickiewicza sięga najgłębiej, staje się jedynym — poetyckim, oczywiście — argumentem wiary w wierszu tym wypowiadanej.

Jakimi sposobami osiąga poeta tę wyrazistość przedstawiania myśli i uczuć, nie łatwo odpowiedzieć. Można chyba tylko wskazać na niektóre jej czynniki. Przede wszystkim — na metodę ujmowania całego zespołu motywów, postaci czy zdarzeń w jedną wielką metaforę ukonkretniającą przedmiot główny wypowiedzi, wskutek czego przybiera ona wyraźnie określone, acz wtórne, znaczenie alegoryczne.

Wypróbował ją poeta już w *Żeglarzu*, sięgał do niej niekiedy w *Sonetach*, ale najczęściej posługiwał się nią w okresie liryki rzymsko-drezdeńskiej. Alegorią był właściwie obraz szczeblowania w górę Arymana i jego upadku; metaforyczne znaczenie ma nie tylko promień w oczach Anioła z wiersza do Łempickiej, ale i „nowe wdzięki" zdobiące główną postać tego utworu. Alegorią posługuje się trzecia strofa *Rozmowy wieczornej*, gdy istotę grzechu ujmuje w obraz Męki Pańskiej, dokonywanej wciąż jeszcze w sercu człowieka. I alegorię także stanowią poszczególne fragmenty *Rozumu i Wiary*, ujmujące obrazowo oba tytułowe czynniki kształtowania się naszego przeświadczenia o rzeczywistości.

O jedną wielką metaforę opiera się również cały sens wypowiedzi *Mędrców*. Akcja w tym utworze rozgrywa się jednocześnie w dwu płaszczyznach znaczeniowych. Jedną stanowi warstwa znaczeń dosłownych, konstruująca parafrazę opowieści ewangelicznej o Męce Pańskiej. Druga zaś wyrasta w oparciu o skojarzenia metaforyczne, kształtujące dramat, jaki się rozgrywa wciąż, wiecznie, między pychą rozumu mędrców, każdego z nas — a Prawdą, której my — „mędrcy" — nie umiemy rozumem swym pojąć i na tej podstawie zaprzeczamy istnieniu jej w ogóle.

Pierwszą warstwę znaczeń podkreśla cały przebieg zdarzeń z wyraźnym wydobyciem na jaw analogii w stosunku do historii ewan-

gelicznej[4]. Ale każdy z epizodów tej historii ujęty jest tak, by jednocześnie prowadził myśl naszą ku drugiej metaforycznej płaszczyźnie znaczeniowej. Osiąga to poeta przez wtrącanie raz po raz metafor czy wyrażeń, które jak sygnały świetlne kierują naszą uwagę ku alegorycznej sferze utworu.

Rozpoczyna je już druga strofa. Mędrcy na księgach ostrzą swe rozumy. Nie włócznie i nie miecze. Rozumy — to przecie ich broń naturalna. Ale poeta nie pozwala obrazowi rozpłynąć się w mgławicę abstrakcji. Konkretyzuje go nie tylko metaforą „ostrzyli", ale także ujęciem sceny w szczegóły obrazowo wyraziste, zmysłowo doświadczalne: zauważy, że odbywało się to „w nocy" i w konsekwencji nie zapomni powiedzieć o lampach, które mędrcy zapalali; określi konkretnie broń mędrców, rozumy, jako „zimne i twarde", wzmacniając jednocześnie tę konkretność porównaniem: „jak miecze ze stali".

Drugi przykład — z tejże strofy — to ów przewodnik w postaci zdrady. Na pozór — typowa personifikacja ze spichrza zasobów klasycystycznych. W istocie jednak — coś innego. Skonkretyzowano ją tu bowiem sugestywnością obrazową kontekstu, w którym pojęcia ograniczono do minimum, właściwie do jednego tylko wyrazu: „zgubną". Bo nawet uczniów zaślepionych zastąpiono tu jednoznacznie konkretnym określeniem — tłumem „uczniów ślepych". A konkretyzację wzmocniono dodatkowo takim drobnym na pozór wyrażeniem, jak „szli łowić", jakby szli — istotnie — na łowy, w gonitwie za kimś, kto się ukrywa lub ucieka.

Ale najwyraźniej metoda ta się ujawnia w strofie przedstawiającej mękę Boga. Tę drugą, metaforyczną sferę znaczeń wprowadzono do niej od razu w pierwszym wersecie:

I tajemnicze szaty z Boga zwlekli.

Wystarczyło jedno jedyne słówko: „tajemnicze"; wszystkie inne mieszczą się całkowicie w płaszczyźnie znaczeń dosłownych, podtrzymując bez uszczerbku wrażenie konkretności zdarzenia.

Identycznie umieszczono sygnał znaczeń metaforycznych w drugim wersecie:

I szyderstwami ciało jego siekli.

Nie kańczugami, jak w biczowaniu Chrystusa. Bo szyderstwo — to broń naturalna tych, którzy wojują rozumami. Podobnie jak w poprzednim wersecie epitet „tajemnicze" ujmuje to właśnie, co naj-

[4] Bóg przebywający widomie wśród tłumów i Jego wrogowie knujący potajemnie zasadzkę; przewodnik w postaci zdrady-Judasza, wybrane epizody Męki Chrystusa: obnażenie z szat, biczowanie, przebicie serca, wreszcie złożenie ciała do grobu i opuszczenie go przez Boga.

bardziej drażniło prześladowców, którzy mimo zaufania w swe rozumy nie umieli tajemnicy Boga na ziemi pojąć.

Tak samo w trzecim wersecie:

I rozumami serce Mu przebodli.

Wszystkie pozostałe słowa — poza tymi trzema sygnałami wielkiej metafory — zachowują bez jakiegokolwiek uszczerbku swój walor wyrażeń konkretnych, zmysłowo doświadczalnych, w pewnym sensie — obrazowych.

I metodę tę stosuje poeta konsekwentnie aż do końca: oba ostatnie wersety tej strofy wprowadzają tak samo — każdy po jednym tylko sygnale metaforyki, podkreślając jednocześnie z naciskiem wszystkimi pozostałymi wyrazami konkretność zdarzeń oglądanych jak gdyby naocznie:

Aż gdy do grobu duma go złożyła,
Wyszedł z ich duszy, ciemnej jak mogiła.

Jakże znamienna jest tu troska o natychmiastowe złagodzenie abstrakcyjności obu tych wyrazów („duma" i „dusza"). Jakże widoczne jest staranie, by drogą poetyckich zabiegów przeprowadzić — w miarę możności — waloryzację tych pojęć na wyobrażenia dopasowane do obrazowych skojarzeń całości. Duma jak zdrada jawi się w szacie klasycystycznej personifikacji — jako reprezentantka mędrców, ukonkretniona — podobnie jak i tamta — czynnością, którą jej poruczono: składaniem ciała zmarłego Boga do grobu. Podobnie dusza staje się określeniem konkretnego miejsca, sugestywnie poddanego wyobraźni epitetem zmysłowo doświadczalnym „ciemna" i porównaniem nawiązującym do obrazu z wersetu poprzedniego „jak mogiła".

I w rezultacie, gdy w końcowej strofie padnie pointa całego utworu:

Bóg żyje, tylko umarł w mędrców duchu —

to wcale nie jesteśmy konstrukcją tego metaforycznego stwierdzenia zaskoczeni. Wypływa ono z logiki artystycznej całego utworu, staje się przekonywające na tle kontekstu poddanego konsekwentnie takiej samej metodzie ukonkretniania pojęć. Ostatni wiersz *Mędrców* jest istotnie w pełni artystycznie umotywowany każdym poprzednim wersetem utworu. I przeszczepiony w inny organizm literacki — straciłby jako wyznanie wiary podmiotu lirycznego całą swą siłę przekonywającej oczywistości, podobnie niewątpliwej jak każde stwierdzenie faktu, który się oto przed chwilą rozegrał w „dramacie" ukazanym jak na scenie.

I w tym właśnie upatrywać wypada główną funkcję artystyczną obu omawianych właściwości *Mędrców*, ich dynamicznej dramatyczności i wyrazistej konkretyzacji w sposobie przedstawiania zdarzeń. Ta dramatyczność, stawiająca całą tragedię przed oczy jako coś rozgrywającego się w tej chwili, bezpośrednio przed nami i konkretność ukształtowania całego przebiegu akcji, jakby widowiska oglądanego na jawie — stają się argumentem o sugestywnej sile poetyckiego wyrazu, świadczącym o prawdziwości nie tylko całego zdarzenia, lecz także końcowego wyznania wiary podmiotu lirycznego, przybranego tu w szatę obiektywnego na pozór narratora.

Nie intelektualna siła, nie sylogizm rozumowania abstrakcyjnego przemawia w *Mędrcach* za prawdziwością końcowych stwierdzeń wiersza, ale jego logika artystyczna, siła konstrukcji poetyckiej, sugestywność przekonywającej realizacji literackiej tych założeń ideowych, które tkwiły u podstawy utworu [5].

4

Tyle — o „dramacie" w *Mędrcach*. Z kolei wejrzyjmy w elementy „poematu". Przede wszystkim — spytać warto o ton narracji. O nim to mówi Kleiner, gdy stwierdza chłód, jaki — jego zdaniem — przenika utwór. „Skierowanie uwagi głównej na bogobójców — czytamy — nadało chłód groźny zwartym, monumentalnym sestynom sprawozdania i oceny, czy raczej wyroku" [6].

Istotnie, w strukturze opowiadania znać świadomą bodaj tendencję do stylizacji na pozornie chłodne, beznamiętne sprawozdanie ze zdarzenia, które samo było zbyt wstrząsające, by stosowne mogły się wydawać jeszcze jakieś dodatkowe objawy wzruszenia osobowości opowiadającej. Toteż narrator usiłuje przez cały czas sprawozdania zachować surową wstrzemięźliwość w bezpośrednim wyrażaniu swej postawy emocjonalnej i dopiero w lakonicznych zdaniach strofy ostatniej, skróconej do czterech tylko wierszy, wypowiada się wprost i jawnie, sugerując czytelnikowi własną interpretację zdarzenia.

Ale wystarczy wejrzeć bliżej w strukturę językową utworu, by ta beznamiętność i wstrzemięźliwość sprawozdawczego tonu okazała

---

[5] Jeśliby wywód ten okazał się słuszny, należałoby poddać rewizji rozpowszechniony na ogół sąd o rzekomym intelektualizmie *Mędrców*. Por. zdanie Kleinera o poincie ostatniej strofy tego utworu: „Jest moc i głębia myśli w takim zwróceniu ostrza zbrodni przeciw sprawcom, w stwierdzeniu, że mędrcy-bogobójcy jedynie w sobie samych zabili Boga. Ale myśl to — zbyt wyrozumowana, stal twarda i giętka rozumu zbyt wyraźna jest w tej walce przeciw rozumowi" (*Mickiewicz*, T. II *Dzieje Konrada*, Lublin 1948, I 464). Podobnie wypada sąd W. Borowego, *O wierszach religijnych Mickiewicza*, „Znak", 1949, nr 21, s. 537.

[6] *Op. cit.*, II 1, s. 463

się w dużym stopniu pozorna, sprowadzająca się tylko do unikania bezpośrednich interwencji narratora. Pośrednio jednak ukształtowanie wypowiedzi raz po raz sugeruje jego emocjonalną postawę.

Zupełnie wyraźne staje się to w przedostatniej strofie, ale i w poprzednich da się wyłowić niejedno. Wystarczy przyjrzeć się epitetom: „W nieczułej, ale niespokojnej dumie...", „Rozumy zimne i twarde", „uczniów ślepych tłumy". Albo — wyrażeniem takim jak: „zdrada [...] prostą ich drogą, ale zgubną wiedzie...", „służalców drużyna", „przelękli, więc srożsi zbrodniarze" itp. Najwyraźniej jednak ujawni się to w opowiadaniu o Męce, w strofie czwartej. Obok tej samej metody dobierania jednoznacznych emocjonalnie określeń, gdy mowa jest np. o duszy mędrców „ciemnej jak mogiła", działać tu poczynają nowe, nie stosowane poprzednio sposoby zabarwiania wypowiedzi wzruszeniem.

Przede wszystkim ów okrzyk w środku strofy — krótki i jakby mimowolny — w podziwie wyrywający się wzburzonemu obserwatorowi:

A Bóg ich kocha i za nich się modli!

To ten werset skupia na sobie szczególną uwagę Borowego. „Rozstawalibyśmy się — powiada — z utworem pod [...] wrażeniem prokuratorskiego oskarżenia", gdyby nie ten jeden wiersz.

„Nie ma takiego wiersza w *Rozumie i Wierze*. Jeden jedyny jest tutaj. Ale to nie tylko nowy »motyw«: to jakby otwarcie nowego i potężnego źródła światła.

Ogólny charakter utworu jest pasjonalny — jak tyle innych utworów mickiewiczowskich. Ale ten naprawdę w znaczeniu głębszym niż wiele innych jest chrześcijański" [7].

A staje się on tym bardziej wymowny, że następuje bezpośrednio po trzech wierszach, które zarówno wersyfikacyjnie jak i składniowo ukształtowane zostały tak, by już samą foniczną strukturą swego toku sugerowały czytelnikowi uczucie żalu, którym przejęty jest narrator i widz zdarzenia. Temu wszakże służy nie tylko ów nabrzmiały trwogą czy niepokojem polisyndeton, anaforycznie wznoszący coraz wyżej intonację każdego z następnych wersetów, ale i paralelizm składniowo-rytmiczny wszystkich trzech zdań identycznie rozmieszczających swe orzeczenia (jak też większość członów pozostałych):

I tajemnicze szaty z Boga zwlekli,
I szyderstwami ciało jego siekli,
I rozumami serce mu przebodli...

---

[7] *Op. cit*, s. 538.

Ta śpiewno-liryczna konstrukcja, oddająca jak gdyby intonację żałobnego zawodzenia, staje się tym bardziej wyrazista, że przychodzi bezpośrednio po lakonicznej, beznamiętnej relacji, w której wymagania dramatycznego dialogu, prawa semantyki i składni, a nie rygory wersyfikacji czy melodii, stanowią główną zasadę konstrukcji.

Tak jest zresztą w całej poprzedzającej partii wiersza. Tok słów w trzech pierwszych strofach, a zwłaszcza w początkowej i trzeciej, układa się w dynamiczne, raz po raz urywane opowiadanie, które nie zamierza bynajmniej oglądać się na granice szeregów metrycznych. Stąd — tak częste przerzutnie i niemetryczne przerwy składniowe w środku poszczególnych wierszy. Oto przykłady. Wpierw — na przerzutnie:

W nieczułej, ale niespokojnej dumie
Usnęli mędrcy.
I na swych księgach ostrzyli rozumy
Zimne i twarde...
...a zdrada na przedzie
Prostą ich drogą, ale zgubną wiedzie.
Służalców drużyna
Uciekła w trwodze...

Albo — niemetryczne przerwy składniowe:

„Zabić go!" — rzekli — „spokojność nam miesza!"
. . . .
„Tyś to?" — krzyknęli na Maryi syna.
„Jam" — odpowiedział...
„Ty jesteś?" — „Jam jest". itp.

Funkcja tych zjawisk jest oczywista. Jedne oddają naturalną swobodę opowiadania, relacji surowej, nie ukształtowanej w szeregi metryczne. Inne — odtwarzają dynamikę lakonicznego, dramatycznego dialogu. Ale i te, i tamte, wyodrębniając z toku słów pewne wyrazy czy wyrażenia, podkreślają jednocześnie najważniejsze momenty zdarzenia: „Usnęli mędrcy" — „Zabić go" — „rozumy zimne i twarde" — „Szli łowić Boga" — „Uciekła w trwodze" itd. Realistycznie niespokojny, jak w mowie potocznej, poszarpany tok pierwszych trzech strof utworu daleki jest od poddania się rygorom wersyfikacyjnym. One stanowią mu jedynie miarę taktu, której przełamywanie lub modyfikacje służą jako ukryte środki wyrazu; spiętrzają atmosferę niepokoju i grozy wzrastającej z każdym krokiem akcji ku katastrofie.

Wręcz odwrotnie układają się stosunki składniowo-metryczne z chwilą, gdy katastrofa staje się faktem, w sestynie czwartej. Nie

ma w niej ani jednej przerzutni, ani jednej przerwy składniowej, która by kolidowała z metrycznym podziałem szeregów słownych. Całkowita zgodność składni i metrum staje się tu nagle zasadą. Wypowiedź — z postrzępionej narracji epickiej, z dynamicznego dialogu dramatycznego — przekształca się nagle w płynną linię ulirycznionej relacji, wyzwalającej swobodnie napływające falami wzruszenie.

Ta nagła zmiana tonu wydobywa strofę czwartą z toku całego opowiadania, liryzuje ją i rozszerza sugestią niedopowiedzianych znaczeń; działa podobnie jak akompaniament muzyki czy śpiewu w widowisku scenicznym.

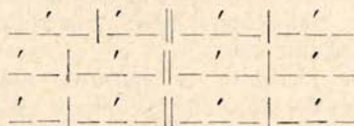
„Poemat" zatem, czy „dramat" — zamknięty ulirycznionym finałem!

Ale utwór nie zostaje na nim urwany. Przychodzi drugi finał, tym razem jawnie liryczny. Wszakże nie emocją — jak poprzedni — ale refleksją przesycony, odmiennie też rozwija ton swej wypowiedzi. Granice jedenastozgłoskowych szeregów zostają w nim zatarte prawie całkowicie. Z dawnego schematu metrycznego pozostają jedynie akcenty przedśredniówkowe i klauzulowe. A granica wersetów — wskutek przerzutni i naruszenia hierarchii przedziałów — przesuwa się pozornie do średniówki drugiego i trzeciego wiersza strofy. Zamiast wzoru: 11(5+6)+11(5+6)+11(5+6)... jeśli kierować się tylko składnią, otrzymujemy: 16(11+5)+11(6+5)+6+11(3+8). A więc — całkowicie zmącony, nieregularny, niemetryczny tok słów?

Ależ nie! Pozostają jeszcze rymy. Pozostaje inercja strof poprzednich.

Ale czyż tylko rymy? Czyż tylko inercja? Wystarczy przecie przeczytać głośno trzy początkowe wiersze strofy, by wyczuć ponad wszelką wątpliwość jakąś inną jeszcze, wewnętrzną ich odpowiedniość. Nie trudno ją uchwycić. W wypowiedzi, której składnia tak konsekwentnie rozbija granice szeregów rytmicznych, metrum jedenastozgłoskowca nie byłoby wyczuwalne z taką wyrazistością, jeśliby poeta nie dodał jakichś nowych czynników rytmu w roli komponentów epizodycznych. Nowych, tzn. nie działających w schemacie metrycznym strof poprzednich.

I tak jest istotnie. Czynnikiem tym w trzech początkowych wierszach strofy staje się uregulowanie akcentów nie objętych poprzednio zasadą metryczną. Teraz wszystkie niemal układają się w tok zdecydowanie amfibrachiczny:



Ale nie na tym jeszcze koniec: tajemnica kryje się w pointowym wierszu strofy. Rytmiczną jego odmienność uchwyci nawet niewprawne ucho:

$$\acute{-}\,|\,\acute{-}\,-\,|\,\acute{-}\,-\,\|\,\acute{-}\,-\,|\,\acute{-}\,-\,|\,\acute{-}\,-$$

Widzimy oto jak na dłoni: rytm amfibrachiczny przełamano tu na trocheiczny.

A cóż to wszystko znaczy w utworze jako całości? — zapytać możemy przebiegając myślą — nie bez zgorszenia może — te nazbyt już szczegółowe konstatacje. Czy ma to w ogóle jakiekolwiek znaczenie dla wymowy utworu i jeśli tak, to jakie?

Odpowiedzi nie trzeba szukać daleko. Bystrzejszy czytelnik ma ją już pod ręką.

To, co strofa ostatnia przynosi, nie jest ani opowiadaniem udramatyzowanym, ani liryzowaną relacją. Stanowi jakby krótkie podsumowanie całości, ujęte w kształt sentencji, refleksyjnie stwierdzającej prawdy, z przebiegu ukazanego zdarzenia wysnute. Stąd też i struktura tej strofy nosi charakter gnomicznej sentencjonalności, w której z natury rzeczy — nie narzucająca się regularność metryczna i nie śpiewna płynność wypowiedzi, ale wyrazistość związków składniowych i sens lapidarnych sformułowań zwykły decydować o toku wyrazów.

To jedno. Ale poecie chodzić mogło o coś jeszcze. Strofa ma przecie pozycję finalną. Ten finał zamknięty zostaje ostatnim wersetem, konstruującym pointę całej wypowiedzi. Należało go zatem w jakiś sposób rytmicznie wyodrębnić, oddzielić od trójki poprzedzających wierszy. Zostaje to w pełni osiągnięte ostrą zmianą amfibrachicznego toku akcentów na trocheiczny. Recytator *Mędrców* niezależnie od tego, czy chce i odczuje znaczenie ostatniego wiersza utworu, czy też — nie, musi go odczytać inaczej, musi wyodrębnić z toku poprzedzających stwierdzeń, mimo że i to ostatnie zdanie — podobnie jak tamte — stanowi wyznanie wiary osobowości w wierszu tym się wypowiadającej.

„Poemat" — jak moralitet [8] — wygasa w syntetycznej formule stwierdzenia, której prawdziwość znajduje dowód nie tylko w sugestywności „dramatu", oglądanego dzięki konkretyzacji poetyckiej niemal naocznie, ale także w zniewalającej sile osobistego przekonania narratora, który hamując swe bezpośrednie odruchy emocjonalne umie nasycić wypowiedź wzruszeniem pulsującym żywo w metaforyce, w doborze słów, w składniowych i wersyfikacyjnych sposobach lirycznej sugestii utworu.

Czesław Zgorzelski

---

[8] Określenie Borowego, *l. c.*, s. 537.

ANKIETA:

FORMACJA KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU

SIOSTRA TERESA, Franciszkanka

Niniejsza wypowiedź dotyczy kręgu ludzi i instytucji, który w latach 1917—1939 rozwijał się w zasięgu działalności śp. księdza Władysława Korniłowicza. Krąg ten powstał bądź z jego bezpośredniej inicjatywy i pod jego kierunkiem, bądź też w promieniowaniu jego osobowości ludzkiej i kapłańskiej i w związku rzeczywistym choć nie organizacyjnym ludzi z nim i między sobą. W ankiecie „Znaku" dwukrotnie został wspomniany ten krąg [1]. Ponieważ ks. Korniłowicz i wielu z wybitnych członków tej grupy już nie żyje, ponieważ odegrała ona niezawodnie pewną rolę w ówczesnym życiu katolickim, wydaje się rzeczą słuszną zaświadczyć o jej wkładzie w życie religijne i kulturalne społeczeństwa polskiego tego okresu. Przy okazji można będzie uzupełnić, pogłębić a nawet niejako sprostować wspomniane wypowiedzi. A może się okazać jednocześnie, że ten typ formacji i działalności katolickiej ma nie tylko znaczenie historyczne, ale pewną aktualność płynącą ze źródeł zawsze aktualnych, z których czerpał.

Pierwszym w czasie ogniwem i terenem działania ks. Korniłowicza było tzw. „Kółko". Ta nazwa nic nie znacząca i niejako rodzinna wskazuje, jak nieoficjalny i luźny charakter miał ten zespół, zwłaszcza w początkach. W miarę jak zespół się rozwijał i działalność jego obejmowała szersze kręgi, do nazwy tej zaczęto dodawać jakieś określenia, czasem zupełnie nieistotne od miejsca zebrań, bądź już istotniejsze od osoby ks. Korniłowicza. Dopiero gdy powstał kwartalnik „Verbum", „Kółko" zaczęto określać jako Koło redakcyjne „Verbum", a szerszy jego krąg jako zespół „Verbum".

Ta sprawa nazwy czy jej braku byłaby czymś drugorzędnym, gdyby nie była ona znakiem czegoś bardziej istotnego w zespole. „Kółko" nie było organizacją, nie posiadało form organizacyjnych, określonego zasięgu i celów działania. Było po prostu grupą ludzi żyjących pewną prawdą lub choćby ciążących do niej, bo i tacy byli w tym zespole. Prawdą był katolicyzm, nie tylko jako wiara, nie tylko jako przynależność wyznaniowa do Kościoła, nie tylko jako

[1] Patrz „Znak", Nr. Nr. 40, 43.

doktryna lub światopogląd, ale jako życie. Katolicyzm miał kształtować całe życie osobiste, społeczne, kulturalne tych, którzy go wyznawali lub którzy się do niego zbliżali. Nie było to więc ugrupowanie o celach czysto teoretycznych ani też podejmujące jakąś akcję społeczną. Nie stawiało sobie także celów apostolskich w ścisłym znaczeniu nawracania ludzi na gotową prawdę, choć było apostolskie w znaczeniu wiary w zdobywczą moc prawdy poznanej, wyznawanej i poświadczonej życiem.

Tak więc ta bezimienność „Kółka" przez dłuższy czas jego istnienia nie była czymś przypadkowym. Wynikała ona z tej jego cechy, którą możnaby określić jako charakter organiczny, a nie organizacyjny zespołu.

Odróżniając organiczność od organizacyjności nie oceniamy przez to jednej lub drugiej z tych form życia zbiorowego. I jedna i druga jest potrzebna. Są pewne zjawiska życia społecznego, które wymagają koniecznie form organizacyjnych, są inne, które są przejawami niejako żywotnymi ludzkich zbiorowisk, powstających samorzutnie na prawach życia. Takim zbiorowiskiem żywym było „Kółko".

W pewnym sensie taki charakter posiadało wszystko, co było w zasięgu działania ks. Korniłowicza, a nie wypływało to z pewnych założonych z góry celów i przyjętych form, lecz wytryskało z jakiejś pełni życia religijnego, które on sam miał w sobie i którego udzielał tym, co poddawali się jego kierunkowi. „Kółko" ks. Korniłowicza nie chciało być organizacją; nie tworzyło form organizacyjnych i nie stawiało sobie określonych celów. Po prostu żyło.

Sprawiało to oczywiście pewne trudności, gdyż wykluczało rozwiązania schematyczne i podlegało prawom życia z jego przypływami i odpływami. Po okresach rozkwitu przychodziły inne, w których mogło się wydawać, że życie prawie zanika, że nie daje żadnego efektu na zewnątrz, a jednak bywały to okresy najbardziej twórcze, wstęp do jakiegoś nowego rozrostu lub pogłębienia.

Chociaż więc termin „Kółko", którego tu używam zgodnie z jego tradycją, jest niewygodny a może i trochę śmieszny, nie będę do niego nic dodawała, a tajemnicę bytowania Kółka postaram się wyprowadzić z historii jego powstania i rozwoju. Może wyjaśni ona dziwny wpływ i zasięg tego wpływu na tak rozległe kręgi ludzi szukających Boga w naszym okresie międzywojennym. O wpływie tym napomykają niektóre z odpowiedzi na ankietę, a zwłaszcza nieco burzliwa wypowiedź Jerzego Zawieyskiego. Może też rozwój ten, w myśl zasady *historia magistra vitae*, ukaże płodność pewnego

typu życia i działania katolickiego, które czerpie ją z tego jedynego organizmu nadprzyrodzonego, jakim jest Kościół — Ciało Mistyczne Chrystusa.

*

Ks. Władysław Korniłowicz był związany przez swoje pochodzenie, atmosferę rodzinną oraz wykształcenie i wychowanie z kręgami inteligencji polskiej epoki pozytywizmu w momencie jej przesilenia się w okres tak zwany „młodopolski", na którego marginesie zaczął się zarysowywać prąd odrodzenia religijnego, z lekka zabarwiony neoromantyzmem. Urodzony w r. 1884 jako trzeci syn znanego i szanowanego psychiatry dr Edwarda Korniłowicza, wyniósł z atmosfery rodziny o wysokim poczuciu obywatelskim, uspołecznionej i szlachetnej, ścisłą więź ze swoim pokoleniem oraz szczególne dane do przyszłej swojej działalności apostolskiej.

Choć rodzina, zwłaszcza w osobach ojca i braci, nastawiona racjonalistycznie, włączyła się w życie tworzącej się inteligencji radykalnej i wolnomyślnej, Władysław Korniłowicz nie uległ wpływom rodzinnym, jeśli chodzi o sprawy religijne i zachował żywą wiarę dzieciństwa. Być może nie bez wpływu była tu babka ze strony ojca oraz matka, a w szkole wybitny katecheta ksiądz Gralewski. Zetknął się również w tych szkolnych czasach z promieniowaniem szlachetnego idealizmu młodo zmarłego Juliusza Kowalczyka oraz z niektórymi prądami odrodzenia religijnego w sferze działania wybitnej postaci O. Honorata Kapucyna, który utrzymał życie zakonne pod zaborem rosyjskim na przełomie XIX i XX wieku.

W tym odległym okresie życia szukać należy tych źródeł, które ukształtowały przyszłą działalność księdza Korniłowicza. Atmosfera domu wyrobiła i utrwaliła w nim bezinteresowność, miłość i czynną postawę wobec potrzeb duchowych i materialnych człowieka. Jej przykład miał stale przed oczami w swoim najbliższym otoczeniu. Zachowując niezależność poglądów religijnych, a z czasem i filozoficznych, musiał szanować odmienne poglądy swoich bliskich, z którymi wprawdzie się nie zgadzał, ale których uczciwość i szlachetność uznawał w pełni.

Odbyte w Zurychu na życzenie doktora Korniłowicza studia przyrodnicze, które miały być zwłoką i próbą powołania, stały się również przygotowaniem Władysława Korniłowicza do jego przyszłej misji. Zaznajomiły go z kierunkami panującymi w ówczesnej nauce, ukazały jej zdobycze i granice — i tym sposobem uzbroiły wobec argumentacji przeciwników religii czerpiących ją w tym okresie, który można by nazwać okresem „naiwnego" pozytywizmu przeważnie z nauk przyrodniczych.

Również zetknięcie z polskim środowiskiem akademickim, w którym wówczas modny był nietzscheanizm i pesymizm w filozofii, secesja w sztuce, pozwoliło mu zrozumieć te kierunki, których ostatnie echa przebrzmiały jeszcze w okresie międzywojennym w niektórych środowiskach naszej inteligencji. W problematykę, z którą młody student miał zetknąć się później już na terenie kraju, wprowadziły go również spory o charakterze politycznym między różnymi odłamami młodzieży akademickiej; jedne z nich opowiadały się za budzącym się ruchem nacjonalistycznym pod sztandarem Narodowej Demokracji, podczas gdy inne dążyły do nowego ładu społecznego w programach różnych szkół socjalistycznych. Wszystko to interesowało go, nic ludzkiego nie było mu obce, ale też żaden z tych różnorodnych kierunków nie mógł zaspokoić jego głodu prawdy absolutnej i wiary w możność jej osiągnięcia. Nie odsuwając się od ludzi i ich spraw, umacniał się coraz bardziej w swojej wierze i w jej świetle szukał rozwiązań, których nie dawały mu prądy filozoficzne i społeczne epoki. Wielką pomocą w tym dla niego i jemu podobnych był wybitny filozof, moralista i pedagog niemiecki Foerster, który wykładał wówczas w Zurychu na Politechnice i w uniwersytecie etykę. Wykłady jego gromadziły tłumy studentów, a siła i odwaga przekonań, powaga argumentów i niezwykła osobowość wywierały wielki wpływ ukazując w chrześcijaństwie nieprzemijające źródła moralności. Wykłady te wielu młodym ukazały nowy dla nich ideał życiowy, Korniłowicza utwierdziły w jego poglądach i zamiarach, których zresztą nigdy nie poniechał. Szło tylko o to, czy zgodnie z życzeniem ojca kończyć studia przyrodnicze, czy też pójść od razu wbrew temu życzeniu za głosem powołania, które nagliło.

Rada Foerstera rozstrzygnęła o przerwaniu studiów przyrodniczych na rzecz niezwłocznej realizacji powołania. Po końcu roku akademickiego i po odbyciu w Krakowie rekolekcji młody Korniłowicz wstąpił bez zezwolenia ojca do seminarium warszawskiego.

Jednak lata spędzone w Zurychu nie były bez znaczenia. Wykształcenie przyrodnicze, które tam odebrał, nauczyło go szacunku dla praw przyrody i zrozumienia psychofizycznego ustroju człowieka. Okazało się to przydatne w późniejszej pracy duszpasterskiej, pozwalając rozstrzygać zgodnie z wymaganiami nauki sprawy ludzkie i trzeźwo patrzeć na trudności duchowe wypływające ze słabości ciała. Wreszcie lata te dając mu znajomość nauk przyrodniczych ułatwiły znalezienie wspólnego języka ze swoim pokoleniem, zwłaszcza gdy uzbrojony w wiedzę filozoficzną i teologiczną po ośmiu latach studiów we Fryburgu — zdobył już pełne przygotowanie i mógł przyjąć to, co dobre, a odrzucić to, co błędne. Najważniej-

szym jednak owocem tych studiów było doskonałe poznanie pokolenia inteligencji, do którego sam należał, jego stylu życia i problemów. Doświadczenie to sumując się z tym, co wyniósł z domu z okresu dzieciństwa i lat młodzieńczych, dało mu pełne zrozumienie sfer inteligenckich pierwszej połowy XX wieku. I nie tylko zrozumienie, ale i umiejętność podejścia do nich. Ich błędy umiał leczyć, bo znał ich źródła nie tylko z teorii ale i z praktyki, gdyż żył pośród nich tyle czasu. Nie gorszył się „dekadentami", ich pelerynami, nadużyciem trunków, choć sam przez całe życie był zupełnym i surowym abstynentem. Widział w nich ludzi sobie bliskich, którzy idą „zawiłymi drogami" swego pokolenia, ale którzy przy dozie pozy i snobizmu również szukają prawdy i dążą do niej po swojemu. Czarna peleryna, pewna swoboda życia, kult „nagiej duszy", nawet afiszujący się amoralizm, z którym walczył wśród kolegów, nie zasłaniały mu człowieka, podobnie jak nie zasłaniały mu go ani wówczas, ani potem poglądy polityczne radykalne, socjalistyczne lub nawet anarchistyczne, jak nie zasłaniała mu go przynależność rasowa, narodowościowa, klasowa. W tym właśnie okresie w Zurychu utrwaliła się w nim ta postawa zrozumienia i miłości wobec każdego człowieka, postawa zdobywcza, która będzie znamieniem jego apostolstwa, „otwarta" w stosunku do prądów epoki i do ludzi swego czasu, życzliwa, wolna od nieuzasadnionych uprzedzeń i lęków, odważna, gdyż oparta na doświadczeniu obcowania z ludźmi i z różnorodnością kierunków myślowych oraz na wierze w zdobywczą moc prawdy. Była to postawa wysoce „humanistyczna" w najlepszym znaczeniu słowa.

Była ona jednocześnie postawą „teologiczną". Studia w prowadzonym przez Dominikanów Uniwersytecie Fryburskim dały mu gruntowną, doskonale podaną przez pierwszorzędnych filozofów i teologów, a przetrawioną samodzielnie doktrynę tomistyczną, z której czerpał stale nie tyle oręż polemiczny, ile przesłanki dla rozwiązywania problemów, stawianych mu przez ludzi, ich sprawy i doktryny. Kardynał Wyszyński w numerze 90 „Tygodnika Powszechnego" wkrótce po śmierci ks. Korniłowicza, „Ojca", jakeśmy go powszechnie nazywali, określa to źródło, z którego Ojciec czerpał i sposób, w jaki go używał, wyrażaniem *vivus Thomas*, przeciwstawiając go tym, dla których jest tylko źródłem czysto abstrakcyjnych szermierek. Ks. Korniłowicz był w całym tego słowa znaczeniu tomistą. Obiektywizm doktryny pozwolił mu nie tylko ustrzec się błędów, które mogłyby zagrażać jego wierze w chaosie umysłowym owych czasów i kręgów, w których się obracał, ale i wyprowadzić wiele umysłów z tego chaosu, doprowadzając je do katolicyzmu.

Okres studiów dał mu jednak nie tylko doskonałą zaprawę intelektualną, ale również pogłębił i ugruntował życie wewnętrzne. Ze-

tknięcie i obcowanie z duchowością starych, czcigodnych zakonów, jak Kartuzi, Dominikanie, samotność i milczenie w otoczeniu pięknej przyrody alpejskiej, posiew nadprzyrodzoności nieomal dotykalnej w liturgii i wielkiej tradycji mistyki monastycznej — wszystko to zasiliło duszę młodego kapłana i dało mu oręż przeciw „nastrojowości" młodopolskiej i przeciw „dreszczom metafizycznym" niektórych prądów filozoficznych i quasi-religijnych. Nie zamknął własnej duszy, a potem dusz, którym miał nieść Boga, w religii formalistycznej i moralizatorskiej. Zaczerpnął sam ze źródła Kościoła Powszechnego i tradycji tchnienie życia wewnętrznego i poniósł je ludziom spragnionym pełni życia. Dawał mistykę prawdziwą, by ochronić od tych namiastek mistycznych różnego gatunku, które w początku stulecia podawały krajowe herezje jak mariawityzm, lub prądy okultystyczne, teozofia i inne tym podobne.

Lata 1914—16 spędził w Kuźnicach, gdzie zaskoczyła go pierwsza wojna światowa. Pozwoliły mu one dojrzewać wewnętrznie w cichej atmosferze zakładu kuźnickiego i spróbować swoich talentów wychowawczych w pracy harcerskiej z młodzieżą, której gromadka ukrywała się w lasach, by uniknąć służby w wojsku austriackim. Gdy w marcu 1916 roku tak przygotowany do roli, którą mu Bóg przeznaczył, ksiądz Korniłowicz zdołał powrócić do Warszawy, do swojej diecezji, od razu zwrócił się do młodzieży, by jej poświęcić czas wolny poza pracą urzędową archiwariusza Kurii.

Uniwersytet Warszawski w entuzjazmie swoich początków wrzał życiem akademickim nowym, pełnym rozmachu. Jednym z profesorów na wydziale filozoficznym był Wł. Tatarkiewicz, przyjaciel i kolega z Zurychu ks. Korniłowicza. Ksiądz wprosił się na koło filozoficzne jego słuchaczy i tam przysłuchiwał się dyskusjom siedząc między akademikami jak starszy kolega. Czasem również zabierał głos w dyskusji. Jednak pierwszym i uprzywilejowanym terenem pracy nad młodzieżą było wyżej wymienione „Kółko".

„Kółko" powstało w roku 1917 w sposób czysto rodzinny. Osoba, którą ks. Korniłowicz nawrócił z niewiary, natychmiast po fakcie pojechała jako nauczycielka, pełna swojej młodej, mało oświeconej, ale gorliwej wiary, do rodziny swojej przyjaciółki i koleżanki z lat szkolnych. Otoczenie poza tą koleżanką było całkowicie niepraktykujące, ale o żywych tęsknotach religijnych. Nauczycielka nie miała oczywiście danych, by uprawiać prozelityzm, nie była na to ani dość wyrobiona wewnętrznie, ani dość oświecona w wierze. Jednak sam fakt jej nawrócenia był zastanawiający ze względu na jej wykształcenie — wróciła niedawno z Paryża z licencjatem z filozofii — a zwłaszcza na poglądy radykalne i zdecydowanie ateistyczne, które były znane między koleżankami i w gronie przyjaciół. Nic więc

dziwnego, że fakt ten poruszył domowników. Jej świeża wiara, w zetknięciu z głęboką tęsknotą tamtych, wzbudziła zainteresowanie. Parę rozmów informacyjnych, wyjaśnienie kilku zarzutów i nieporozumień, aż nadto symplicystycznych, z arsenałem inteligencji radykalno-wolnomyślnej owych czasów, żadnych prób nawracania. Podanie adresu ks. Korniłowicza, nawrócenie się sióstr koleżanki i ich przyjaciół, narzeczonych. Nawrócenie całkowite z wyciągnięciem wszelkich konsekwencji życiowych. Pod kierunkiem ks. Korniłowicza — Ojca, jak go od razu zaczęto nazywać, nie można było być połowicznym. Rozumiało się, że wiara obowiązuje. Każdy angażował się w stopniu, w jakim Bóg tego od niego wymagał, ale każdy się angażował. Każdy czuł się katolikiem żywym i nie paktował ze złem. Oczywiście wiara ta nie od razu przerabiała gruntownie człowieka, ale musiał on iść, był w drodze.

Grupka przyjaciół — sześć do ośmiu osób — widziała braki swojego uświadomienia religijnego, rozumiała, że musi je uzupełnić. W skład tej pierwszej grupki, jak zresztą przez cały czas trwania „Kółka", wchodziła młodzież o wybitnych zainteresowaniach i zdolnościach naukowych lub artystycznych. Religia przyjęta w entuzjazmie wiary domagała się pogłębienia i ugruntowania intelektualnego w myśl zasady: *fides quaerens intellectum*. Było to w trakcie pierwszej wojny, a właściwie prawie przy jej końcu. Padły kiedyś słowa, że żyjemy w czasach, gdy wielu ludzi będzie szukać tego, co myśmy znaleźli. Musimy się uczyć, by umieć tamtym pomóc w szukaniu. Musimy więc czytać, pogłębiać swoje wiadomości. Zaczęto zbierać się w małej grupce, zdobywać książki religijne, o które wtedy było bardzo trudno w Warszawie. Poprosiliśmy ks. Korniłowicza, by nam pomógł. Przychodził na małe zebrania, początkowo zapraszany każdorazowo, gdyż obie strony przez delikatność nie chciały się sobie wzajemnie narzucać, potem — zaproszony na stałe. Ta pierwsza grupa przyjaciół i krewnych miała charakter całkowicie rodzinny, od roku 1920 liczyła od siedmiu do dziesięciu osób. Był prócz tego pewien procent ludzi, którzy przeszli tylko przez „Kółko". To ci, którzy traktowali je jako teren towarzyski, lub szukali czegoś innego: wyżyn intelektualnych, pracy naukowej lub popisów retorycznych. Nic z tego w „Kółku" nie znaleźli, bo tego tam wówczas nie było. Był natomiast poważny stosunek do poznanej prawdy i zrozumienie, że zobowiązuje ona w życiu, w życiu codziennym, do pewnych czynów, najczęściej trudnych; że nie chodzi tylko o teorię ale i o praktykę. Dlatego poza pogłębianiem prawd katechizmowych, poza rozwiązywaniem trudności, które pokutowały w umysłach tego pokolenia, zrodzonego i wychowanego na przełomie stuleci, „Kółko" od razu poczuwało się do rozwiązy-

wania w tym świetle konkretnych problemów osobistych, własnego środowiska i społeczeństwa. „Przymierzało" się prawdy do problemów własnego życia, a że problemy były różne, zależnie od różnych specjalności, dyskusje były ożywione i pouczające. Artyści interesowali się stosunkiem religii do sztuki, prawnicy rozpatrywali zagadnienia prawne lub ustrojowe w świetle doktryny katolickiej. Problemy etyczne interesowały wszystkich na równi, a ponieważ specjalnością Ojca była teologia moralna, jego rozstrzygnięcia — zawsze celne, zwięzłe i jasne — przekonywały. Ci, którzy interesowali się filozofią, sięgali do najgłębszych zagadnień, na które Ojciec rzucał nowe światło. Nie była to nauka podręcznikowa, nawet referaty systematyczne z jakiejś określonej dziedziny nie były częste. Przeważnie czyjeś zagajenie, podzielenie się trudnością umysłową lub konkretnym zagadnieniem życiowym stanowiło temat zebrania. Ojciec kilkakrotnie próbował zapoczątkować systematyczne studium tomistyczne. Nie było to możliwe w tej formie ze względu na skład „Kółka": byli tam młodzi prawnicy, poloniści, paru filozofów, artyści, co wytwarzało różnice przygotowania. Poza tym ta grupa żywa nawróconych z niewiary, chcąc rozwiązywać konkretne trudności życiowe, a jednocześnie prowadząc swoje studia specjalne nie odczuwała potrzeby jeszcze jednego systematycznego studium. Ojciec nie chciał nic narzucać. Nie było zresztą potrzeby: znajomość tomizmu dyktowała mu zarówno metody prowadzenia dyskusji, jak i same rozwiązania. Ojciec pozwalał najpierw na wypowiedzenie trudności wszystkim, którzy je mieli. Odpowiadało to jakby zarzutom w *Summie Teologicznej* (*videtur quod* i *sed contra*). Potem starał się z grona kółkowiczów wydobyć odpowiedzi na te zarzuty. Wreszcie sam reasumował wyniki dyskusji i dawał rozstrzygnięcie, które czerpał ze swojej wiedzy filozoficznej i teologicznej, już wyraźnie i zdecydowanie opartej na św. Tomaszu. Jego argumenty trafiały do przekonania, a szerokość horyzontów, poszanowanie człowieka, myśli ludzkiej, skromność przy takiej wielkiej i rzetelnej wiedzy, zdobywały dla prawdy i usuwały resztę oporów. Jednocześnie dawały mocny grunt doktryny opartej na św. Tomaszu, tak że „Kółko" było „tomistyczne" z założeń, z metod myślenia, z prawdy, którą się karmiło, nie mając „szyldu" tomistycznego. Z czasem niejeden z członków „Kółka" zaczął studiować św. Tomasza i pogłębiać znajomość jego doktryny indywidualnie lub w mniejszych zespołach.

Ojciec nawiązał również kontakt między „Kółkiem" a najwybitniejszym ze współczesnych filozofów tomistycznych, Maritainem. Zainteresowanie jego ujęciem zagadnień filozoficznych, społecznych, kulturowych, a nawet specjalnie dotyczących dziedziny estetyki było powszechne w „Kółku" i poprzedziło zetknięcie osobiste z filo-

zofem bądź w Paryżu, bądź też w Warszawie i w Laskach za jego bytności w Polsce w r. 1935.

Lecz nurt intelektualny i teoretyczny, choć tak żywy w tym zespole, nie spychał na plan dalszy życia wiary. Poza zagadnieniami wyżej wspomnianymi na zebraniach rozważano zagadnienia życia wewnętrznego, modlitwy. Te rozważania były potem materiałem do artykułów w kwartalniku „Verbum".

Prócz tego każde zebranie — i to aż do końca istnienia „Kółka", gdy miało już ono całą galerię gości — zaczynało się od „Ojcze nasz" mówionego wspólnie na klęczkach, niezależnie od tego, czy odbywało się to w pokoiku studenckim, czy w mieszkaniu urządzonym jak wiejski dwór, czy w mieszczańskim lub arystokratycznym salonie, czy w bibliotece. Modlitwa była wyznaniem wiary wobec gości, między którymi byli ateiści, epigoni pozytywizmu, materialiści filozoficzni i materialiści historyczni, uczeni różnych specjalności, literaci różnych kierunków, artyści różnych szkół. Nikt nie zapraszał, nie nawoływał do modlitwy i nikt z członków „Kółka" nie interesował się tym, kto klęka do modlitwy, a kto nie. Modlitwa była dla nich samych czymś naturalnym i koniecznym, była gwarancją rzetelności pracy na zebraniu i ochroną przeciw wszelkim pokusom snobizmu. Innym oczywiście pozostawiali swobodę. Goście „Kółka" niejednokrotnie przyznawali, że ta króciutka modlitwa robiła na nich wielkie wrażenie. A potem już w ciągu zebrania nie było żadnych momentów pobożnych. Były zbyteczne, bo wszystko było powiedziane przez modlitwę, za którą czuło się rzetelność nie tylko wiary, ale życia wiary członków „Kółka".

*

Ale tak było znacznie później, kiedy już przychodzili goście. Z początku była „rodzina". Rodzina rozszerzyła się bardzo między rokiem 1920—1922. Perypetie wojenne tych lat sprowadziły kilku kolegów lub znajomych z frontu, przeważnie akademików. Odnowiła się dawna znajomość Ojca, jeszcze z kółka filozoficznego prof. Tatarkiewicza, ze Stanisławem Krzywoszewskim i Rafałem Blüthem.

Stanisław Krzywoszewski, syn dramaturga i redaktora „Świata", Stefana Krzywoszewskiego, wypieszczony jedynak, był dzieckiem burżuazyjnego, a zarazem snobistyczno-literackiego środowiska Warszawy. Dobrze wychowany, elegancki młodzieniec, bardzo inteligentny i kulturalny, miał w sobie tęsknotę metafizyczną i pragnienie sprawiedliwości społecznej, których nie mogło zaspokoić otoczenie. Ksiądz Korniłowicz, którego poznał na terenie koła filozoficznego, zdobył go potem dla Boga w okolicznościach, w których Krzywoszewski miał możność poznać bezgraniczną ofiarność i od-

wagę Księdza jako kapelana wojskowego. Do „Kółka" wnosił swoją delikatność i dobroć, która mu jednała serca wszystkich, a jako umysł żywy i dociekliwy nie znajdywał spokoju, póki nie dotarł do dna zagadnienia i nie znalazł rozwiązania. Zginął zamordowany przez Niemców w Oświęcimiu.

Gdy ksiądz Korniłowicz poznał Rafała Blütha na zebraniu Koła Filozoficznego i zaprzyjaźnił się z nim, był on studentem polonistyki jeszcze nieochrzczonym i, jak się wydawało, o poglądach radykalnych. Blüth pożyczył od Księdza *Ewangelię* i ze dwa razy do roku przychodził do niego na kilometrowe dyskusje. Wybitnie inteligentny, o umysłowości niespokojnej, krytycznej, przyjął chrzest w r. 1921 i odtąd praktykował wiernie. Mimo trudności intelektualnych, a może i pewnej neurastenii wytrwał w wierze do końca życia, do swojej tragicznej śmierci w czasie okupacji. Był na pierwszej liście rozstrzelanych w październiku 1939 r.

Jego sylwetka zewnętrzna tak odbijająca od zwykłych wiernych, przystępujących często lub codziennie do Komunii, wprowadzała nieraz między nich popłoch, a czasem nawet niepokoiła nie znających go a skrupulatnych księży. Po nawróceniu Blüth automatycznie wszedł do „Kółka", którym interesował się przed nawróceniem. Ferment myślowy, który zawsze wnosił, był bardzo cenny, choć nieraz niewygodny dla tych, co nie lubili „rozszczepiania włosa na czworo". Niezwykle uczciwy wobec siebie i innych, bał się panicznie wszelkich „zakłamań", przed którymi bronił „Kółko". Niektórych drażnił swoim rozpędem polemicznym, przeintelektualizowaniem, dla innych wszystko w nim, począwszy od powierzchowności, a skończywszy na niezwykłych chodach myślowych, było czymś zaskakującym, dającym do myślenia i wskazującym, że w katolicyzmie jest miejsce nie tylko dla dewotek i dla ludzi tradycyjnie wierzących, jak sądziły sfery radykalne. Blüth był pomostem dla wielu niewierzących. Miał też w sobie ducha prozelityzmu i niejednemu ułatwił znalezienie Boga, któremu sam był wierny w trudzie swojej niespokojnej natury. Pewna doza niedowierzania wobec wszelkich haseł ówczesnych stronnictw politycznych, także sprzeciw wobec utożsamiania przez wielu Kościoła z programami politycznymi oraz uczulenie na problematykę społeczną jednały mu lewicowców szukających rozwiązań światopoglądowych poza ramami ideologii marksistowskiej. To on sprowadził na zebranie „Kółka" Winteroka z redakcji „Robotnika", Frydego, że wymienię tylko tych, którzy już nie żyją.

Blüth był fermentem umysłowym „Kółka". Jako wierzący był katolikiem całkowicie posłusznym. Ten przerafinowany indywidualista nigdy nie mędrkował w rzeczach wiary, a obowiązki religijne

wypełniał wiernie i gorliwie nie tylko w stopniu wymagań Kościoła minimalnych, ale na miarę tej tęsknoty, która go do Kościoła przywiodła. Jednym z czynników, które stanowiły o jego wpływie na ludzi, zwłaszcza dalekich od Boga, był kontrast między jego naturą a łaską, której się poddawał. W tym kontraście przezwyciężonym uwydatniała się niejako realność łaski.

Gdy piszemy o zmarłych członkach „Kółka", nie możemy również pominąć milczeniem Tadeusza Braunsteina, sędziego Bujalskiego, Henryki z Sokołowskich Dembowskiej i Włodzimierza Dembowskiego, Zofii Kurkowskiej, Jerzego Lieberta, Jerzego Siweckiego i „Mamy" Ulatowskiej, której gościnny dom był przez czas dłuższy miejscem zebrań. O udziale Lieberta mówimy w dalszym ciągu.

Tu naszkicuję dwie sylwetki z różnych względów charakterystyczne dla oblicza „Kółka".

Sędzia Bujalski, starszy kulturalny pan, z innego pokolenia niż większość kółkowiczów, miał zainteresowania umysłowe skierowane zdecydowanie ku zagadnieniom filozoficznym i religijnym, a nie zawodowym. W poszukiwaniu prawdy wszedł do koła mesjanistów i był gorącym wyznawcą Hoene Wrońskiego. Zetknąwszy się z „Kółkiem", zainteresował się nim i zaczął bywać na zebraniach, gdzie zajadle dyskutował zwłaszcza z Blüthem, Liebertem i potem Irzykowskim. Jego temperament polemiczny dziwnie się łączył z pokorą, skromnością i gorącym umiłowaniem prawdy. Gdy zrozumiał, że jego stanowisko nie jest ortodoksyjne i gdy zasmakował we wspaniałej konsekwencji doktryny św. Tomasza zerwał z dotychczasową postawą i stał się z kolei apostołem czystej doktryny katolickiej wśród swoich dawnych towarzyszy. Stanowił podobnie jak Blüth pomost między inteligencją niewierzącą a katolikami. Zginął w czasie bombardowania Warszawy w r. 1939.

Jerzy Siwecki był jednocześnie żywym i czynnym członkiem „Odrodzenia" i członkiem „Kółka" wraz z jedną ze swych koleżanek organizacyjnych, której nie wymieniam, bo wymieniam tylko zmarłych.

Siwecki, bardzo młody, reprezentował już pokolenie następne. Umysł jasny, lotny i precyzyjny, łączył zdolności filologa i filozofa jednocześnie, teoretyka i społecznika, człowieka żarliwej wiary i naukowca. Pochodził z rodziny protestanckiej ze strony matki, wiara jego nie była więc wiarą wyniesioną ze środowiska rodzinnego, lecz darowaną przez Boga i umocnioną własnym trudem. Wierzył w możność pogodzenia współczesnych kierunków filozoficznych z wiarą. Jako uczeń prof. Kotarbińskiego na seminarium próbował dowieść, że założenie istnienia Boga nie jest sprzeczne z „postulatem trzeźwości". Interesował się próbami sformalizowania

terminologii scholastycznej i sam takiej terminologii używał. Oba zespoły, do których należał, były mu równie bliskie. Był on pomostem między kręgami „Kółka" a „Odrodzenia", które działając na innych terenach i innymi metodami nie wykluczały się lecz uzupełniały w działaniu. Ten tak świetnie zapowiadający się uczony, apostoł, działacz społeczny zginął na polu walki w początkach wojny, jak tylu innych najlepszych i najzdolniejszych z tego pokolenia.

Jeśli zatrzymuję się na tych zmarłych, którzy nie byli w „Kółku" od samych jego początków, to dlatego, by wskazać sposób „rekrutacji". Z jednej strony niepokój religijny, poszukiwanie prawdy, z drugiej zetknięcie się z księdzem, którego potencjał religijny oddziaływał jak katalizator na procesy odbywające się w duszach. Ks. Korniłowicz nie ciągnął, nie nawracał, aktualizował tylko swoją wiarą, życiem wewnętrznym to, co drzemało w duszach. A dokonywał tego na terenie naturalnego zetknięcia z ludźmi w zwykłych okolicznościach.

Na zebrania przychodziło już przeciętnie 15 do 20 osób, a nawet więcej. Wszystko powoli rozszerzało się i pogłębiało, ale zebrania miały zasadniczo ten sam charakter: szukanie najlepszych dróg realizacji swoich wierzeń w życiu osobistym, rodzinnym, zawodowym, społecznym. Tak samo nie szło się od teorii do życia, ale wychodząc z życia starało się je oświetlić teorią, a właściwie prawdą religijną. „Kółko" coraz bardziej poczuwało się do tego, że prawda, którą wyznawano, musi być realizowana na każdym odcinku życia osobistego i społecznego. Coraz wyraźniej występował czynnik społeczny, nie w znaczeniu jakiejś określonej akcji, ale w sensie wspólnej odpowiedzialności w „świętych obcowaniu". Samo życie i „czucie z Kościołem" przełamywało nawyki indywidualistyczne. Wyrazem tej nowej narastającej postawy była jednodniówka, którą ścisły zespół „Kółka" ofiarował Ojcu w r. 1922 na dziesięciolecie Jego kapłaństwa. Jednodniówka miała jako tytuł hasło Piusa X *Instaurare omnia in Christo*, a treść jej stanowiły wypowiedzi, w których członkowie „Kółka" rozpatrywali szczerze swoje trudności lub osiągnięcia w dziedzinie pracy lub działalności zawodowej. Pierwszy wyraz wspólnych przemyśleń, pragnień, zamierzeń, ta wypowiedź była też pierwszą zapowiedzią „Verbum". Bardzo niedojrzała i młodzieńcza — nikt z autorów chyba nie przekroczył jeszcze trzydziestki — była szczera i żywa.

Jednocześnie z tą pracą intelektualną i próbami realizowania swoich wierzeń w czynach życia codziennego coraz bardziej pogłębiało się życie modlitwy. Ubiegano się o Mszały w języku polskim lub innym dostępnym. Wydobywano niezmiernie rzadkie mszaliki z połowy XIX w. z pełnym tekstem polskim — nie było

jeszcze polskich Mszałów benedyktyńskich. Chłopcy zaczynali uczyć się ministrantury i przy okazji służyli do Mszy św., odmawiano wspólnie różaniec, uczęszczano na nabożeństwa majowe. Praktyka codziennej Komunii zaczęła się szerzyć wśród najgorliwszych lub najkonsekwentniejszych. Trzeba było zwalczyć w sobie wiele przesądów inteligencji radykalnej, wiele fałszywego wstydu, czasem i opory w rodzinach, ale to wszystko było mało ważne wobec znalezionej prawdy. Ani niski poziom artystyczny dewocjonalii, ani niejednokrotnie płytkość i powierzchowność książek dostępnych wówczas w kraju, ani niechęć do dość rozpowszechnionych w sferach katolickich poglądów społecznych i politycznych nie zasłaniała tego dobra, które znaleźli i dla którego gotowi byli wyzbyć się wszystkiego innego. Ojciec oceniał całkowicie tę ofiarę, która świadczyła o szczerości nawróceń, ale nie przyjął jej w pełni. I tu okazała się trafność jego metody, a raczej postawy, którą wychowywał. Wychowywał Prawdą. Nie ukazywał jako Prawdy prywatnych poglądów, opinii partykularnych, przesądów, przestarzałych nawyków myślowych. Nie ciągnął do partii politycznych, do ugrupowań o celach konkretnych, nie dlatego, by był im przeciwny, lecz ponieważ chciał, by do gruntu zrozumieli, że czym innym jest działalność ludzi, którzy są katolikami, a czym innym katolicyzm; że Kościół nie jest tylko takim lub innym ugrupowaniem ludzi o identycznych poglądach, a nawet tej samej wierze, że tym bardziej nie jest organizacją społeczną lecz żywym Ciałem Mistycznym Chrystusa. Ojciec nie formował klerykałów, lecz katolików żywych. Ten sposób podejścia był mu podyktowany w pierwszym rzędzie własnym przekonaniem, ale rozumiał również, że zapuszczenie korzeni w Kościele jest czymś dokonującym się powoli, że trzeba zaczynać od rzeczy istotnych, wymagać rzeczy najważniejszych, jeśli chce się prawidłowo postawić dusze. Prowadził do źródeł: do encyklik papieskich i do św. Tomasza w dziedzinie doktryny, do liturgii i Pisma świętego jako źródeł modlitwy. Wychowywał teocentrycznie a nie egocentrycznie, obiektywnie a nie uczuciowo i nastrojowo. Jednocześnie uznawał wartości humanistyczne i nie pozwalał się ich wyrzekać. Tak jak ukazywał Prawdę i Dobro, podobnie ukazywał i Piękno. Było to ważne dla wszystkich, lecz szczególnie dla artystów, którzy stanowili znaczną część Kółka. Było dla nich radosną niespodzianką, że aby służyć Bogu nie muszą wyrzekać się piękna, przyjmować szpetoty i tandety. Ale również i dla naukowców, dla pracowników społecznych i dla wszelkiego typu pracowników kultury stało się rzeczą jasną, że mają Bogu służyć tym, co uznają za wartości, że ze skarbca tych wartości niczego nie należy usunąć, prócz grzechu. Zrozumieli, że chrystianizm jest afirmacją

życia i wszelkich dóbr stworzonych, a nie negacją, że wszystko, co negatywne, jest nie z jego ducha, lecz z herezji na nim pasożytujących: z tendencji manichejskich, jansenistycznych, purytańskich.

*

A jednak Ojciec nie minimalizował tej dozy wyrzeczenia i ofiary, której wymaga religia Chrystusowa, tej dozy koniecznej dla wszystkich, by zrealizować w sobie charakter chrześcijański. Rozumiał, że od tych, którym Chrystus chce dać ponadto pełnię zjednoczenia z sobą przez miłość, może wymagać większej ofiary. W „Kółku" zaczęły się zarysowywać powołania.

Zofia Sokołowska i jej kolega Franciszek Tencer, konwertyta z judaizmu, jedni z pierwszych członków „Kółka", były to natury konsekwentne i całkowite. Młodzi, utalentowani rzeźbiarze kochali sztukę, lecz wiedzieli, że może ona wszystkie moce duszy wprząc w swoją służbę, że może wymagać wyłącznej i absolutnej służby, że może stać się bożyszczem. Przeżywali ten konflikt artysty, który tak ostrą formę przybierał u niektórych poetów romantycznych, który snuł się na przykład przez całą twórczość Krasińskiego. Konflikt ten występował jako sprzeczność między dwoma celami doczesnymi: służby Ojczyźnie i służby sztuce. Tutaj wydaje się o wiele bardziej ostry jako konflikt między służbą sztuce a służbą Bogu.

Jest to oczywiście konflikt w pewnym sensie pozorny i nieistotny. Bóg dając artyście talent powołuje go niejako do swojej służby przez twórcze użycie go na chwałę swoją. Może to jednak być konflikt psychologiczny u natur bogatych i konsekwentnych, u których służba ta wymaga głębokiego oczyszczenia z elementów czysto przyrodzonych. Drogę tego oczyszczenia mogą one widzieć tylko w wyrzeczeniu, które w ich mniemaniu ma być na zawsze. U Zofii Sokołowskiej przeżycie to łączyło się z jakimś poczuciem niemocy twórczej, wynikającej z zupełnego zaabsorbowania jedyną Miłością, którą znalazła. Dla tej Miłości gotowa była wyrzec się wszystkiego, a cierpienie tego wyrzeczenia ofiarować w łączności z Męką Pana Jezusa za to wszystko, co ukochała, za sprawę Bożą, a nawet i za samą sztukę.

Wyrazem tych zmagań jest fragment modlitwy, który ksiądz Korniłowicz umieścił wraz z fotografią Zofii Sokołowskiej w pierwszym numerze „Verbum" zamiast artykułu wstępnego, programowego. Fragment ten, wyjęty jest z niedrukowanej Jednodniówki „Kółka", z okresu, gdy to zakonne powołanie zaczęło się dopiero krystalizować.

„...Panie, jeśli taka będzie Wola Twoja, to użyj mnie jako narzędzia Twej sztuki.

Niech w sztuce tej będzie jak najmniej mnie, a jak najwięcej Ciebie. Niech będzie prosta, nie błyszcząca, a prawdziwa. Nie proszę Cię, Panie, o wielkie zrozumienie, o wielkie umiejętności, bo nie w tym leży Twoja sztuka. Dużo artystów ma te umiejętności i poczucia, i subtelności, i wysilają się niezmiernie, a nie czynią tego, co najważniejsze, nie chwalą Ciebie.

A są inni bezimienni, których dzieła tak proste, że aż dziecinne, a jednak nie darmo nazwane cudownymi i wzniesione na ołtarze. Te dzieła ulegają czasowi, bo wypowiadają więcej niż swoją epokę, niż wiedział artysta, wypowiadają to, coś Ty chciał powiedzieć, a Twoje słowa nie przeminą. Te dzieła zawsze budzić będą w duszach miłość i wdzięczność dla Ciebie, rozniecać dar modlitwy, odrywać duszę od tego, co niby rzeczywiste i realne i łączyć z Tym, Który naprawdę rzeczywisty.

Panie, wzbudź tych, którzy będą głosić prawdę w sztuce".

Jak widać z tego, ofiara była nie tylko ofiarą Bogu, ale i ofiarą za ludzi, między którymi bracia artyści stanowią cząstkę wybraną. Ofiara Zofii Sokołowskiej, jeśli Bóg jej zażąda, była w jej zamierzeniu ofiarą całkowitą z siebie i ze sztuki. W myśli jej Kierownika miała być tylko etapem przejściowym, koniecznym i upragnionym dla jej duszy niezaspokojonej żadnym dobrem ludzkim i pragnącej ofiary pełnej.

Bóg przyjął ofiarę Siostry Katarzyny Sokołowskiej według miary jej miłości i tęsknoty, a nie według pragnień Ojca Korniłowicza i Matki Czackiej, którzy zgadzając się z Wolą Bożą, pragnęliby jednak budować Dzieło Lasek raczej na żywym wkładzie ofiary Zofii, niż na jej śmierci. Jeszcze jeden fragment ukaże nam jak głęboka i nieprzeparta była jej tęsknota, jak heroiczna ofiara, której Bóg się nie oparł.

„Jest kordon, za którym Ty jesteś w pełni, Panie, a dla mnie tam jest czarna noc. Chwilami tylko przez małą szparę wejrzę tam i zaczerpnę tchnienia prawdy. Boże, Boże mój, wtedy tylko poznaję wartość rzeczy, w takiej chwili wyjaśnia mi się to, co w życiu zda się nie do wyjaśnienia. Wtedy czuję, że nic nie mogę mym bliźnim dać, że nic nie ma wartości, tylko to, co im stamtąd przynoszę. A co stamtąd jest, wartość ma niezmierną, życie nieprzytłumione, siłę i wytrwałość niezwyciężoną, zachłanność nienasyconą. O Panie, Boże mój, dawaj, dawaj, bośmy głodni i ciemni.

Sądzę, że przeznaczeniem sztuki jest wyrażać te rzeczy, o których piszę.

Ale cicho o sztuce..."

Zapada decyzja u obojga artystów. Wstępują w jednym czasie do klasztoru, ona do Sióstr Franciszkanek służebnic Krzyża w La-

skach, on do Redemptorystów. Oboje po kilkunastu miesiącach życia klasztornego zmarli w odstępie dwóch miesięcy jedno po drugim. Ich ofiara była „głupstwem u ludzi", pozorną klęską. Wydawało się, że to odejście zuboży zespół „Kółkowy" lub nawet go rozbije. W kołach kolegów artystów, w sferach inteligencji wywołało to zgorszenie. Jednak posiew tej ofiary wydał plon w nadprzyrodzonym życiu „Kółka", które wbrew wszelkim przewidywaniom pogłębiło się i zatoczyło szersze kręgi. Ofiara ta zaczęła promieniować w trzech niejako kierunkach: w „Kółku" — rozszerzając jego zasięg na sfery intelektualnie i na artystów; w Laskach — przyciągając powołania do Dzieła niewidomych i do Zgromadzenia sióstr; w kręgu apostolstwa księdza Korniłowicza — mnożąc nawrócenia. Siostra Katarzyna Sokołowska już w czasie choroby, a nawet przedtem, w momencie swoich decyzji, widziała ten zasięg, gdy pisała w swoim pamiętniku: „Podstawą naszego bytu jest ufność w Bogu, żyjemy na skalę ludzi najbiedniejszych. I właśnie do takiego Zgromadzenia mnie Pan Jezus powołał; długi czas nie rozumiałam w tym Jego celu, chociaż zawsze rozumiałam, że jest. Coraz wyraźniej odczuwam, że nasze Zgromadzenie jest tylko fragmentem, bardziej zrealizowanym, wielkiego Bożego dzieła. Odczuwam, że powołuje do tego dzieła: rodzinę, „Kółko", Zgromadzenie i wiele znanych mi i nieznanych ludzi. Duch tego odrodzenia polega na najściślejszym i dokładnym wypełnieniu życia ewangelicznego. Na duchu oddania się zupełnego Bogu, na duchu ofiary i miłości względem bliźnich, miłości, która zaciera różnice przyrodzone, a jednoczy na gruncie życia nadprzyrodzonego... Duch ten, duch św. Franciszka odznacza się prostotą, dziecinnością i żywością, nie znoszącą martwych form".

Gdy Zofia Sokołowska w r. 1922 wstąpiła do Lasek, ksiądz Korniłowicz był już związany z tym Dziełem, jako jego kierownik duchowy i współpracownik Matki Czackiej.

Nawet wyjazd do Lublina ks. Korniłowicza, na teren zdawało by się szerszy i efektowniejszy Konwiktu Księży i Uniwersytetu Lubelskiego, nie tylko nie rozluźnił, ale zacieśnił jeszcze bardziej jego więź z Dziełem Lasek. Również Jego kierownictwo „Kółka" choć luźniejsze na pozór, w rzeczywistości zapuszczało coraz głębsze korzenie w pojedynczych duszach i całym zespole. Ten okres strat, rozstań, ofiar i cierpień stał się czasem wzrostu i okrzepnięcia tego, co stanowiło całokształt Dzieła Lasek.

Dzieło to składało się z szeregu instytucji i ugrupowań, które bądź to wyrosły z jednego pnia, bądź też nadprzyrodzoną więzią jednego ducha zostały z sobą związane. Podwaliną było tu cierpienie i trud ofiary Matki Elżbiety Czackiej, niewidomej założycielki

Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi i Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża.

Matka Elżbieta, w świecie Róża Czacka, urodzona na Wołyniu w r. 1876 jest prawnuczką Tadeusza Czackiego, słynnego działacza Sejmu Czteroletniego, jednego z najwybitniejszych członków Komisji Edukacyjnej, szlachetnego i ofiarnego obywatela.

Z tradycji rodzinnej zaczerpnęła oprócz głębokiej religijności także i poczucie odpowiedzialności społecznej. Toteż gdy w rozkwicie młodości, mając lat zaledwie 22, straciła wzrok, nie poddała się rozpaczy i zniechęceniu, lecz zrozumiała, że obowiązkiem jej jest oddać swoje życie niewidomym, którzy wówczas w Polsce byli pozbawieni pomocy i opieki. Na służbę ich oddała wybitną inteligencję, zdolności organizacyjne, męstwo i cierpliwość w znoszeniu przeciwności oraz wytrwałość w dążeniu do celu. Założyła Towarzystwo Opieki nad Ociemniałymi, a w dziesięć lat później powołała Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża dla służby niewidomym. Temu to Zgromadzeniu, które było wtedy dopiero w zaczątku, i temu Dziełu oddała Siostra Katarzyna Sokołowska swoją pracę i życie.

W swoich pismach skierowanych do Sióstr i Niewidomych Założycielka formułuje cel Dzieła, którego godło brzmi: *Caritas Christi urget nos. Pax et gaudium in Cruce* — Miłość Chrystusowa przynagla nas. Pokój i radość w Krzyżu".

„W obecnych czasach podobało się Panu Jezusowi spojrzeć na niewidomych i przez szczególną łaskę powołać ich do wzięcia udziału w wielkim dziele Odkupienia. Niedołęstwo, kalectwo powołane jest do pełni życia Bożego. Dać niewidomym zrozumienie tego posłannictwa jest celem naszego dzieła"[2]. Siostry, a zwłaszcza Siostry niewidome, zobowiązują się służyć niewidomym na duszy i na ciele, a krzyż swój codzienny ofiarować za duchową ślepotę świata.

Sama całym swoim życiem i cierpieniami wypełniła to zobowiązanie nadobficie, a w ślad za nią szeregi sióstr i ci spośród niewidomych, którzy wzięli na serio zobowiązanie Matki, każdy według swojej miary. Tym niezawodnie tłumaczy się, że przekroczyło ono ściśle ramy dzieła charytatywno-społecznego i nabrało charakteru niejako apostolskiego. Dokonało się to przede wszystkim przez połączenie się w r. 1918 apostolstwa księdza Korniłowicza z Dziełem Matki. Przez Niego w orbitę Lasek weszły bezpośrednio lub pośrednio główne tereny i organy jego pracy: „Kółko" wraz z wyrosłym z niego wydawnictwem „Verbum", Biblioteka Wiedzy Religijnej,

---

[2] Z pism Matki Czackiej.

którą zapoczątkował wraz z Ireną T., późniejszą s. M. Franciszką, jeszcze przed swoim wyjazdem do Lublina, wreszcie Dom Rekolekcyjny w Laskach, który zaczęto budować, gdy ksiądz Korniłowicz w r. 1930 osiadł w Laskach na stałe.

Łączność między tymi gałęziami Dzieła była czysto wewnętrzna, nieobwarona statutami czy innymi formami organizacyjnymi, a jednak bardzo ścisła. Każdy wiedział dlaczego i po co przyjeżdża do Lasek, czego tam szuka, a co może sam wnieść. Każdy wiedział, czy jest członkiem „Kółka", choć nie było żadnych formalności i przepisów regulujących tę przynależność. Każdy dbał o to, by jego „dusze" — jak żartobliwie nazywano wprowadzanych znajomych i przyjaciół — były uznane za prawdziwą brać kółkową.

W ciągu ośmiu lat pobytu ks. Korniłowicza w Lublinie, „Kółko" nie przerwało swoich zebrań tygodniowych, w których brał udział ilekroć odwiedzał Warszawę mając w niej różnorodne i ważne sprawy. Wtedy nawet zwoływano zebrania *ad hoc*. Krąg ścisły „Kółka" rozszerzał się ciągle. Kilka nawróceń bardzo szczerych i trwałych dokonało się wówczas w promieniowaniu „Kółka", a niektóre z nich zasiliły pracę charytatywną Lasek. Poza tymi, którzy oddali się całkowicie pracy w Laskach, było wiele osób, które odbyły tam dłuższy lub krótszy staż pracując w jakimś dziale lub służąc doraźną pomocą. To związanie z terenem czynnego miłosierdzia a jednocześnie z nurtem głębokiego życia z wiary, z ofiarą trudu dnia powszedniego „za duchową ślepotę świata" było wkorzenieniem tej grupy teoretyków, intelektualistów, artystów, którym zawsze groziło przekształcenie się w pięknoduchów, w grunt autentycznej nadprzyrodzoności. Matka Czacka stała się również Matką „Kółka". Niektórzy ze świeckich członków „Kółka" związali się z Dziełem autentycznym węzłem duchowym przez przynależność do III Zakonu Franciszkańskiego, który istniał przy Laskach aż do wybuchu wojny jako gałąź samoistna, choć wszczepiona w pień wspólny. Trudno jest wyjaśnić te wszystkie filiacje, które były nie zamysłem ludzkim, lecz wyrazem jakiegoś twórczego tchnienia nadprzyrodzonego w organizmie, wytwarzającym się i rozwijającym samorzutnie według planów Bożych nie znanych w pełni tym, którzy je realizowali pod naciskiem potrzeby i w duchu wiary. Wszystko rozrastało się, przychodzili ludzie nowi, te jakieś szeregi, które s. Katarzyna Sokołowska widziała niedługo przed śmiercią.

W okresie między rokiem 1924 a 1930 „Kółko" wchodzi w nowy okres rozwoju. W tym czasie Jerzy Liebert wraz z Blüthem wnoszą na zebrania całe bogactwo swoich zainteresowań i dociekań literackich. Liebert także swoją poezję, w której wre i kipi ferment myślowy i duchowy czerpany ze zdobytej w tym czasie wiary.

Najgłębszy i najdojrzalszy duchowo tom poezji *Gusła*, którego większość wierszy powstaje w tym czasie, stanowi radość „Kółka", zasila je swoim pięknem, ale też czerpie ze wspólnych przemyśleń i z tej rodzinnej atmosfery, w której sprawy i przeżycia każdego są sprawami i przeżyciami wszystkich. Natomiast wkład religijny i duchowy tych, którzy niejako *ex professo* oddali się specjalnej, nie wyłącznej służbie Bożej — „Kółko" nie chciało wyłączać nic prócz grzechu — utrzymywał tę żarliwość wewnętrzną ogółu członków, która przyciągała innych.

I któż wtedy nie przewinął się przez zebrania „Kółka": inteligencja różnych zawodów, jednak z przewagą humanistów; literaci, krytycy literaccy, dziennikarze, historycy, prawnicy, artyści, choć byli i lekarze, przyrodnicy, matematycy i filozofowie, że wymienię spośród zmarłych Zofię Nałkowską, Karola Irzykowskiego, który był częstym i czynnym gościem. Byli też ludzie różnych poglądów politycznych. To już nie była „rodzina" „kółkowa", to był krąg ludzi o uświadomionych lub nieświadomych tęsknotach metafizycznych czy religijnych. Gdy omawiano utwory żyjących pisarzy, przychodzili oni często na zebrania i zabierali głos w dyskusji.

Kółko z łatwością mogło się przekształcić w klub literacki, jednak członkowie ściśli zbyt głęboko byli chwyceni przez Boga, by mogło dojść do takiej metamorfozy. Dewizą nie przestało być *Instaurare omnia in Christo* z całym akcentem na tym ostatnim wyrazie.

Gdy w roku 1930 Ks. Korniłowicz osiadł w Laskach, działalność „Kółka" pod jego bliskim kierunkiem rozwinęła się wszerz i w głąb. Osoba jego była niezwykle atrakcyjna, jego konkluzje w dyskusjach były zazwyczaj odkrywcze i nieodparte. Ale zwłaszcza jego żarliwość, pełen zrozumienia, szacunku i miłości stosunek do ludzi, jego wiara bezkompromisowa, oświecona a jednocześnie długomyślna i bez cienia fanatyzmu, zdobywała dusze. Równolegle do zebrań indywidualne i zbiorowe rekolekcje przyprowadzały ludzi, którzy pragnęli zaczerpnąwszy z nich ducha pogłębić następnie swoją wiedzę religijną na zebraniach lub korzystając z biblioteki. Niejednokrotnie na rekolekcjach w Laskach odnajdywali wiarę.

W roku 1934 zaczęło wychodzić „Verbum", które było realizacją dawnych projektów i zamierzeń. Przyczyniło się do niej przystąpienie do akcji wydawniczej Marii Winowskiej, która akcję tę uważała za swoją drogę życiową. Założenia ideowe pracy były pokrewne, lecz jej metody różne, co doprowadziło do rozstania, jednak rozpoczęta akcja wydawnicza miała tak głębokie podstawy w dziele Ojca, że przetrwała kryzys, wyszła z niego zwycięsko i okazała swoją prężność wewnętrzną. Akcja ta nie wymaga charakterystyki, gdyż egzemplarze „Verbum" i nieliczne lecz ważkie jego wydaw-

nictwa mówią o jego kierunku. Pogłębienie *sentire cum Ecclesia* przez oparcie się na magisterium Kościoła, rozpowszechnianie Pisma Świętego — jedną z pierwszych książek była maleńka *Ewangelia* w ładnej szacie zewnętrznej oraz psałterz w przekładzie Leopolda Staffa — najpiękniejszych tekstów liturgicznych — wszystko to było jednym z głównych zadań, które stawiało sobie „Verbum". Programem „Verbum" było kontrolowanie współczesnego życia kulturalnego w jego aspekcie społecznym, filozoficznym, naukowym, literackim, artystycznym z odwiecznymi wartościami katolicyzmu, by ułatwić z jednej strony twórcom wartości kulturalnych przyswojenie sobie wartości religijnych, z drugiej strony by duchownym i świeckim katolikom dać zrozumienie współczesnej problematyki kulturalnej. Było to „nawiązanie dialogu", jak się teraz mówi, między poglądami ludzi różnych kierunków, którzy go nawiązać nie umieją, nie mogą lub nie chcą. Że dialog ten nawiązał się, świadczy cały dorobek apostolski ks. Korniłowicza, Dzieła Lasek i „Kółka". Choć został on przerwany brutalnie przez wojnę, która spowodowała przedwczesną śmierć ks. Korniłowicza i wielu członków „Kółka", rozproszenie pozostałych, wydaje się, że jednak echa jego pobrzmiewają jeszcze, jak świadczą choćby wspomniane powyżej wypowiedzi w ramach niniejszej ankiety. Ma swoją wymowę fakt, że przetrwały one okres bez mała ćwierćwiecza, które dzieli pierwszy numer „Verbum" od naszych czasów. Wiele problemów postawionych przez zespół „Verbum" samo życie rozwiązało lub zdezaktualizowało w tym czasokresie. Wiele z nich nie doszło jeszcze do głosu. Są takie, które dopiero dojrzewają do takiego postawienia, jakiego prekursorem był ks. Korniłowicz ze swoim zespołem. Jednak, jak dotąd, rzadkie numery i roczniki „Verbum", które ocalały z pożarów i zniszczeń wojennych, nie są tylko zabytkiem muzealnym. Są one nadal wyrazem tej postawy otwartej wobec wszystkiego, co ludzkie, jaką daje ludziom i zespołom mocne oparcie o Prawdę wieczną, obiektywną, zrealizowaną w nauce Chrystusa i w Jego Ciele Mistycznym — Kościele, oraz wyjście z miłością bez obłudy i bez frazesów do wszystkich ludzi i do każdego człowieka, z tą miłością, która naprawdę nie widzi „ni Greczyna ni Żyda", ni wroga ni przyjaciela, lecz członka Chrystusowego, który jest już teraz lub będzie kiedyś odkupiony Jego najświętszą Krwią. Dopiero na tej płaszczyźnie rozwiązują się wszystkie problemy, nawiązuje się trwała więź między ludźmi. Na niższej istnieje zawsze niebezpieczeństwo kompromisu, który nic nie rozwiązuje, nikogo z nikim nie brata, bo nie jest oparty na Prawdzie i na rzeczywistej Miłości.

Siostra Teresa, Franciszkanka
(Laski)

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

DANIÉLOU O QUMRAN

Jednym z najbardziej sensacyjnych odkryć ostatnich kilkunastu lat jest znalezienie w grotach skalistego wybrzeża Morza Martwego zwojów rękopisów pochodzących z czasów Chrystusa.

W 1947 r. jeden z Beduinów odkrył przypadkowo pierwszą grotę, w lutym i marcu 1952 r. odkryto dwie inne groty, a w jesieni tegoż roku grotę czwartą. Od tego czasu odkryto jeszcze siedem innych grot zawierających fragmenty pism o mniejszym znaczeniu.

W tym samym czasie wykopaliska prowadzone w owej okolicy doprowadziły do odkrycia ruin starego monasteru. Monety tam znalezione, a pochodzące z okresu od 130 r. przed Chr. do 70 r. po Chr., położenie geograficzne oraz zawarte w manuskryptach fragmenty doktryn pozwoliły historykom na zidentyfikowanie owej siedziby z pustelnią esseńczyków, znanych nam z pism Józefa Flawiusza i Filona.

Bogata literatura wielojęzyczna zajmuje się sprawą odnalezionych manuskryptów, narastając wciąż w miarę publikowania coraz to nowych fragmentów. Na definitywną ocenę całości będziemy musieli jeszcze poczekać, ale główne linie rysują się już dziś. Ponieważ zaś wyżej wymienione rękopisy pochodzą z epoki obejmującej czas narodzenia i życia Chrystusa, rzucają ciekawe światło na początki chrześcijaństwa; pozwalają uzupełnić ramy, w jakich toczyło się życie Jezusa i nowopowstającego Kościoła.

Problem stosunków łączących społeczność, do której należą odnalezione rękopisy, z rodzącym się chrześcijaństwem podejmuje znany francuski teolog o. Jean Daniélou, profesor historii początków chrześcijaństwa w Instytucie Katolickim w Paryżu, w swej książce *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme* („Rękopisy znad Morza Martwego i początki chrześcijaństwa").

Żywo i zajmująco napisana, książka ta jest rzeczowym, fachowym dokumentem precyzującym wagę tych odkryć. Polega ona w pierwszym rzędzie na wskrzeszeniu środowiska, w którym zrodziło się chrześcijaństwo, ale przynosi też rozwiązanie dużej liczby problemów, nad którymi egzegeza męczy się po dziś dzień: życie Jana Chrzciciela przed

jego publicznym wystąpieniem, data Ostatniej Wieczerzy, słownictwo św. Jana ewangelisty, pochodzenie hierarchii kościelnej, początki gnostycyzmu. Być może że opublikowanie całości znalezionych dokumentów zwiększy jeszcze liczbę wyjaśnionych tajemnic.

Przyjrzyjmy się po kolei przytoczonym wyżej zagadnieniom w ujęciu o. Daniélou.

JAN CHRZCICIEL A QUMRAN

Badając odnalezione dokumenty uczeni doszli do wniosku, iż należą one do zrzeszenia religijnego, znanego w judaizmie pod nazwą esseńczyków. Zrzeszenie to powstało w II w. przed Chr., gdy część Żydów, nie uznając najwyższych kapłanów z rodu Hasmoneuszów, jako nie wywodzących się od Aarona i Lewiego, odłączyła się od społeczności żydowskiej. Pozostając wiernymi pokoleniu Sadoka (arcykapłana z czasów Salomona), esseńczycy przybrali nazwę jego synów wiodąc na zachodnim wybrzeżu Morza Martwego życie przypominające swym trybem życie mnichów chrześcijańskich.

Kwestia kontaktów wielkiego prekursora Chrystusa z owymi samotnikami pustyni judzkiej nie jest nowa. Niektórzy widzieli w nim od dawna jednego z esseńczyków. Odkryte manuskrypty pozwalają stwierdzić niemal bezspornie jego kontakty z mnichami z Qumran. Fakt ten stanowi pierwszą rozwiązaną zagadkę. Odtąd tajemnicza postać św. Jana Chrzciciela rysuje się na określonym tle.

Już same dane geograficzne dopuszczają możliwość takich kontaktów. Okolica, w której Jan chrzcił, to ujście Jordanu do Morza Martwego, siedziba esseńczyków zaś znajdowała się o kilka kilometrów dalej na południe, na jego zachodnim brzegu. Kraina ta nazwana jest przez Mateusza „pustynią judzką", ale Łukasz używa innego wyrażenia: „stało się słowo Pańskie do Jana, syna Zachariaszowego, na pustyni". (III, 2). Wydaje się, iż pustynia oznacza tu jakieś określone miejsce. W rzeczy samej mnisi z Qumran w ten sposób nazywali okolicę przez siebie zamieszkałą. Pustynia nie oznacza więc tutaj jakiejś pustynnej samotni, ale określone miejsce, o którym zresztą Pliniusz pisze (*Natur. hist.* V, 17), że było zadrzewione palmami i nawodnione źródłami.

Wyjaśniwszy w ten sposób sens słowa „pustynia", zrozumiały staje się tekst św. Łukasza „A dzieciątko rosło i umacniało się duchem, i było na pustynnych miejscach aż do czasu ukazania się swego przed Izraelem" (I, 80). Ponieważ esseńczycy rekrutowali się z rodzin kapłańskich, a rodzice Jana Chrzciciela pochodzili również z kapłańskich rodów Abiasza i Aarona, kontakty ich wydają się bardzo prawdopodobne. Abstrahując już od tego, iż samo komponowanie hymnów należało do zwyczajów esseńskich, hymn *Benedictus*, wyśpiewany przez Zachariasza

po urodzeniu syna, zawiera wiele wyrażeń charakterystycznych dla rękopisów z Qumran: „gotować drogi", „dać naukę zbawienia", „Pan nawiedzi", „Wschód z wysokości", „droga pokoju" itd. Biorąc pod uwagę owe kontakty wydaje się prawdopodobne, iż rodzice oddali syna na wychowanie pobożnym mnichom. Skądinąd wiemy [1], że esseńczycy przyjmowali na ewentualnych przyszłych kandydatów zrzeszenia nawet dzieci. Bez przyjęcia tej hipotezy trudno nam jest wyobrazić sobie małe dziecko porzucone w głębi pustyni i tam się wychowujące.

Obraz, jaki ewangeliści kreślą nam o młodzieńczym Janie Chrzcicielu, posiada również cechy właściwe esseńczykom. „Sam zaś Jan miał odzienie z sierści wielbłądziej, pokarmem zaś jego były szarańcze i miód leśny" (Mat. III, 4). Zaznaczyć należy, że takie właśnie było odzienie i pożywienie pobożnych kapłanów a „Reguła gminy" posuwa się aż do szczegółowego zalecenia iż szarańcze winny być pieczone. Jan wstrzymywał się od wina i wszelkich upajających napojów — ten sam zwyczaj spotykamy u esseńczyków. Jan nie był żonaty — celibat był również zwyczajem mnichów z Qumran. Jan był ascetą — ascetyczny charakter życia jest jednym z najbardziej uderzających rysów esseńczyków.

Nierzadkie też były kontakty mnichów z rodziną Herodów, którzy chętnie przebywali w okolicach Qumran mając pałac w Jerycho a fortecę w Macheroncie, na drugim brzegu Morza Martwego. Czytamy u Józefa Flawiusza, iż jeden z esseńczyków przepowiedział Herodowi Wielkiemu jego przyszłą chwałę, że inny wyłożył sen Archelausowi, bratu Heroda Antypasa. I Jan również pozostawał w kontakcie z tym ostatnim; Herod Antypas — czytamy w Ewangelii — „bał się Jana, wiedząc że jest mężem sprawiedliwym i świętym, i strzegł go, a za jego radą wiele rzeczy czynił i chętnie go słuchał" (Marek, VI, 20). I bardzo niechętnie poświęcił go Herodiadzie.

Ale nie na tym koniec; byłyby to tylko podobieństwa zewnętrzne. Jest coś więcej; jest nauka Janowa, której klimat eschatologiczny wykazuje zadziwiające podobieństwo z doktryną qumrańską. Jan głosi zbliżający się sąd nad światem. Sąd ten będzie dziełem Boga, który odłączy pszenicę od plew, przy czym plewy spali w ogniu, na sprawiedliwych zaś wyleje Ducha św. Przygotować się należy do tego momentu przez pokutę i chrzest włączający do wspólnoty eschatologicznej. Przynależność do rodu Abrahama już nie wystarcza.

Wszystko to, niemal w identycznej postaci, odnajdujemy w manuskryptach z Qumran. Dla pobożnych mnichów, tak jak i dla Jana Chrzciciela nadszedł czas ostatecznego wypełnienia się proroctw. Najważniejszym tekstem jest tutaj *Midrasz* Habakuka; przedmiotem ko-

---

[1] Brownlee, *John the Baptist in the light of the ancient Szolls.*

mentarza jest wykazanie, że wydarzenia przepowiedziane przez proroka na koniec czasów, spełniły się w momencie założenia sekty. Toteż duchem w niej panującym jest duch pokuty i ascetyzmu. Synowie Sadoka sami nazwali się pokutnikami. Cała społeczność żyje oczekiwaniem Mesjasza. Istotną jest dla niej myśl o sądzie odłączającym dobrych od złych, przy czym na dobrych wyleje Bóg swego Ducha: „Wówczas Bóg, przez Swą prawdę oczyści uczynki każdego, uświęcając go Duchem" („Reguła gminy" VI, 20). Grzeszników zaś zgładzi ogniem wiekuistym („Reguła gminy" IV, 12—13). Pojęcie dokonania sądu ogniem pojawia się więc już w tekstach z Qumran.

Uderza też ogromna waga przywiązywana zarówno przez esseńczyków, jak i przez Jana nazwanego przecież Chrzcicielem, do obmywań i kąpieli. Wejście w społeczność mnichów symbolizuje przyjęcie chrztu. Trudno nie widzieć w takich praktykach pewnych analogii.

Trzeba zauważyć wreszcie, że jakkolwiek samotnicy z Qumran uważają, iż dokonanie się czasów jest bliskie, że stanowią oni niejako jego cząstkę, to jednak zgodni są co do tego, że ich epoka jest tylko bezpośrednim przygotowaniem do dokonania się czasów — ale nie samym dokonaniem. Mistrz sprawiedliwości, założyciel gminy esseńczyków, nie podawał się nigdy za Mesjasza. Podobnie i Jan Chrzciciel przepowiada rychłe przyjście Zbawiciela, na pytanie jednak zadane mu przez Żydów: „Jesteś ty Mesjaszem?" — odpowiada negatywnie.

Czy zważywszy owe uderzające podobieństwa należy stwierdzić, iż Jan jest wielkim prorokiem esseńskim? Możliwe, iż był esseńczykiem. Bardziej prawdopodobne jest, że pozostawał tylko w zasięgu oddziaływania ich doktryny. Pewne jest bowiem to, iż posiadał swe własne, osobiste powołanie, a oryginalność jego jeszcze jaśniej występuje na tle łączących go z nimi rysów.

Jan jest posłannikiem Boga do wszystkich bez wyjątku w Izraelu, nawet do celników i grzeszników. Stoi to w uderzającej sprzeczności z charakterem zamkniętym gminy kapłanów w Qumran.

Chrzest Janowy różni się również od chrztu esseńczyków, u których stanowił on o dopuszczeniu, po rocznym nowicjacie, do codziennych ablucji gminy, ale nie nosił na sobie znamienia czegoś specjalnego. U Jana zaś ma charakter gestu prorockiego, przygotowującego na chrzest Ducha św.

Ale nie to stanowi najistotniejszą różnicę. Posłannictwo Jana nie polega tylko — jak posłannictwo mnichów z Qumran — na głoszeniu zbliżania się nawiedzenia Bożego, przyjścia Mesjasza, wylania Ducha. Polega na stwierdzeniu, że nawiedzenie Boga już się dokonało, że Mesjasz jest tuż, że Duch wylany został na świat. Już ojciec Jana Zachariasz, nie mówi o nawiedzeniu, które ma się dokonać, ale błogosławi

Boga, iż „nawiedził lud swój" (Łuk. I, 6). Posłannictwo Jana polega na wskazaniu Jezusa jako tego, który jest realizacją oczekiwanego wydarzenia. Dlatego wskazuje Go swym uczniom mówiąc: „Oto Baranek Boży".

Dokumenty z Qumran ukazują nam środowisko stanowiące jak gdyby ostatni etap tajemniczego oczekiwania na spełnienie się obietnic mesjanistycznych. Ukazują nam, jak głębokie w pewnych środowiskach żydowskich było przekonanie o bliskości zjawienia się Mesjasza. Jan zaś otwiera ostatni, decydujący okres, okres, w którym Mesjasz nie jest już oczekiwany, lecz wskazany.

JEZUS A SYNOWIE SADOKA

Odkrycia w Qumran postawiły nas w obliczu wielkiej zagadki. Mimo iż zarówno Józef Flawiusz, jak i Filon cytują zawsze trzy wielkie sekty żydowskie: faryzeuszów, saduceuszów i esseńczyków, nigdzie w Ewangelii nie znajdujemy wzmianki o esseńczykach. Rozwiązania tego problemu należy prawdopodobnie szukać w fakcie, że Chrystus widzi w nich „prawdziwych Izraelitów", „ubogich Izraela" i że zarówno On jak i Jego poprzednik, Jan Chrzciciel, wymieniają tylko te sekty, którym się przeciwstawiają.

Jest zaś rzeczą bardzo prawdopodobną iż Chrystus miał kontakt z współczesną Mu gminą esseńczyków.

Zgodnie z tradycją, miejscem kuszenia Jezusa jest skalne wybrzeże, na którym odnaleziono rękopisy, nieco na północ od Qumran, Mateusz zaś pisze, że „Jezus był zaprowadzony na pustynię przez Ducha, aby był kuszony od diabła" (IV, 1). Otóż pustynia, jak powiedzieliśmy, zdaje się w owym czasie oznaczać samotnię esseńczyków. Pobyt więc na pustyni ukazuje nam się jako usunięcie się Chrystusa w ów ośrodek modlitwy i skupienia.

Mamy jednak jeszcze dokładniejsze ślady kontaktów Chrystusa ze społecznością esseńczyków. Wydaje się, że Jezus i Jego uczniowie przyjęli kalendarz owej gminy. Jest to doniosłe odkrycie dokonane przez Jouberta (*La date de la dernière Cène*, „Revue de l'histoire des religions", 1954).

Wiadomo, że jednym z najtrudniejszych problemów egzegezy *Nowego Testamentu* jest słynny problem chronologiczny, dotyczący daty Ostatniej Wieczerzy. Synoptycy czynią z niej wieczerzę paschalną mówiąc, iż był to dzień, w którym należało ofiarować baranka paschalnego (Łuk. 22, 7). Zgodnie z Prawem byłby to więc dzień 14-ty miesiąca Nizan. Następnego dnia, tj. 15 Nizan, wypadało więc żydowskie święto Paschy, kiedy należało ściśle przestrzegać spoczynku świątecznego. Znając niezwykłą wprost drobiazgowość Żydów w zachowywaniu sza-

batu, wydaje się rzeczą niemożliwą, by mogli oni w dzień Paschy wykonać cały szereg czynności związanych z ukrzyżowaniem Chrystusa. A zresztą św. Jan wyraźnie temu przeczy mówiąc, iż Żydzi przyprowadzili Jezusa do Piłata, lecz: „sami nie weszli do pretorium, aby się nie zmazali, ale żeby mogli pożywać Paschę". A więc ukrzyżowanie wg. św. Jana ma miejsce w przeddzień Paschy. W takim razie jednak wieczerza, którą Jezus spożył z uczniami, nie byłaby wieczerzą paschalną, co przeczy znów świadectwom synoptyków.

Próbowano w różny sposób wytłumaczyć te rozbieżności u ewangelistów, ale jak dotąd bezskutecznie. Sprawę wyświetliłoby jednak ostatecznie przyjęcie hipotezy Jouberta o przestrzeganiu przez Chrystusa kalendarza esseńczyków. W ten sposób zyskalibyśmy dwie różne daty święcenia Paschy przez Żydów, tłumaczące sprzeczne teksty ewangelistów.

Joubert wykazuje, iż mnisi z Qumran używali starego kapłańskiego kalendarza obejmującego 364 dni, podzielonego na cztery trymestry po 91 dni, mieszczących w sobie każdy po 13 tygodni. Według tego kalendarza święta przypadały zawsze w ten sam dzień miesiąca i tygodnia. Pascha wypadała zawsze w środę. Jeżeli więc przyjmiemy, że Chrystus obchodził Paschę zgodnie z kalendarzem esseńskim, Ostatnia Wieczerza wypadłaby we wtorek wieczorem. Ukrzyżowany zaś został w piątek, w przeddzień Paschy oficjalnej. W ten sposób rozumiemy lepiej sens wydarzeń Męki Chrystusowej, gdyż trudno było wyobrazić sobie owe liczne konfrontacje z Annaszem, Kaifaszem, Piłatem i Herodem, odbyte w ciągu zaledwie kilku czy kilkunastu godzin. Bardziej zrozumiałe jest, iż zajęły one całą środę i czwartek.

Wraz ze zniknięciem sekty esseńczyków (ok. 70 r. po Chr.) idzie w niepamięć używany przez nich kalendarz, a datę Ostatniej Wieczerzy ustala się bądź to według synoptyków na czwartek, bądź według św. Jana — na środę. Nie od rzeczy będzie przypomnieć, iż istnieje stara tradycja, dotychczas lekceważona, zgodnie z którą Chrystus miał pożywać Ostatnią Wieczerzę we wtorek wieczór, miał być zatrzymany we środę, a ukrzyżowany w piątek.

Oprócz sprawy kalendarza również i sam ceremoniał spożywania posiłku sugeruje pewne analogie z ośrodkiem w Qumran.

To samo wrażenie wywołuje również fakt, że na czele utworzonej przez siebie społeczności stawia Chrystus dwunastu apostołów. Jest to bez wątpienia aluzja do dwunastu synów Jakuba, przywódców starego Izraela i Chrystus zaznacza w ten sposób, że kładzie podwaliny pod nowy Izrael. Ale, być może, istnieje jakiś bardziej bezpośredni wzór u współczesnych, żarliwych ugrupowań żydowskich, na którym się Chrystus opiera. Faktem jest, iż na czele społeczności w Qumran stała rada złożona z dwunastu członków i trzech kapłanów. Nie jest pewne, czy

tych trzech kapłanów rekrutowało się z owych dwunastu członków rady, w tym wypadku jednak analogia byłaby jeszcze bardziej uderzająca. Wszak wśród dwunastu apostołów znajdowała się uprzywilejowana grupa, Piotr, Jakub i Jan.

Trzeba dodać, iż w „Regulaminie gminy" znajdujemy opis Rady, przypominający w sposób szczególny to, co w Nowym Testamencie czytamy o apostołach: „Rada gminy będzie jako krzew wiekuisty, święty przybytek dla Izraela, świadek prawdy w obliczu Sądu. To mur wypróbowany, kosztowny kamień węgielny; fundamenty jego nie zachwieją się i nie zostaną obalone".

A oto co Chrystus mówi o apostołach: „będziecie siedzieć na dwunastu stolicach, sądząc dwanaście pokoleń izraelskich" (Mt. XIX, 28); „na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go" (Mt. XVI, 18). Obraz kosztownego kamienia węgielnego, pochodzący od Izajasza (XXVIII, 16), jest również podjęty przez Chrystusa, ale w zastosowaniu do Niego samego.

I inne jeszcze podobieństwa odnajdujemy między esseńczykami a środowiskiem ewangelicznym.

Jezus, wysyłając swych uczniów na pracę apostolską, upomina ich: „Nie noście trzosa, ani torby podróżnej, ani butów" (Łuk. X, 4). Józef Flawiusz pisze o esseńczykach: „podróżują oni, nie zabierając z sobą w drogę niczego, prócz broni dla ochrony przed bandytami" (*Bell.* II, 8, 4).

W kazaniu na górze czytamy: „Ja wam powiadam, abyście zgoła nie przysięgali" (Mt. V, 34). To samo znajdujemy u esseńczyków; „Dokument z Damaszku" zabrania wszelkich przysiąg (XV, 1—3).

To samo również potępienie zwyczaju korbanu, polegającego na poświęceniu jakiegoś przedmiotu Bogu, by uniknąć obowiązku dania go komukolwiek (Marek VII, 11), („Dokument z Damaszku" XVI, 14).

Podobna jest też postawa wobec rozwodów. W „Dokumencie z Damaszku" czytamy: „Jednym z sideł jest pożądliwość ciała, gdy pojmuje się drugą żonę za życia pierwszej, podczas gdy na początku stworzenia jest: mężczyzną i niewiastą stworzył ich" (VI, 2).

Jezus zaś mówi: „Dla twardości serca waszego [Mojżesz] napisał wam taki nakaz [rozwodu]. Ale od początku stworzenia »mężczyzną i niewiastą uczynił ich Bóg«" (Marek X, 6).

Podobieństwo jest uderzające, potępienie rozwodów, jako odchylenia stojącego w sprzeczności z początkowym porządkiem, jest identyczne.

Tak więc niektóre wystąpienia Chrystusa wykazują analogię z duchem panującym w Qumran. Czy należy z tego wyciągnąć wniosek, że Chrystus był esseńczykiem, przynajmniej w pewnym okresie swego życia? Wszyscy historycy zaprzeczają kategorycznie takiej hipotezie. Nic na to nie wskazuje: ani jego pochodzenie, ani środowisko, w jakim żył;

przeciwnie, nauka i zachowanie się Jezusa wywoływały często zgorszenie faryzeuszów i, *a fortiori*, esseńczyków.

Znana nam jest scena z Ewangelii, gdy uczniowie Chrystusa rwali kłosy zboża i jedli. Na oburzenie faryzeuszów Jezus odpowiada: „Gdybyście wiedzieli, co znaczy: »miłosierdzia chcę, a nie ofiary«, nigdy byście nie byli potępili niewinnych" (Mt. XXI, 7). Jest to wyraźne podkreślenie wyższości przykazania miłości nad zachowaniem Prawa.

U esseńczyków natomiast zachowywanie szabatu traktowane było jeszcze bardziej rygorystycznie niż u faryzeuszów. W szabat nie wolno było nie tylko pracować, ale nawet rozmawiać o pracy. Wbrew przepisom faryzeuszów, czytamy w ich pismach: „jeżeli jakieś zwierzę wpadnie w studnię, niech nikt nie wyciąga go w dzień szabatu" („Reguła gminy" XI, 12).

Niemniej rewolucyjnym był Chrystus w nieprzestrzeganiu czystości legalnej, zwłaszcza przy spożywaniu posiłków. Jadał z celnikami i grzesznikami, uczniowie Jego nie przestrzegali przepisów o umywaniu rąk przed jedzeniem. Wiemy, jak gorszyło to faryzeuszów, a musiało być jeszcze większym zgorszeniem dla esseńczyków, u których każdy posiłek poprzedzony bywał ablucjami i zmianą szat.

Tak więc widzimy, iż grupa uczniów Chrystusowych stanowiła uderzający kontrast z ciasnym partykularyzmem mnichów z Qumran. Pierwsi uczniowie Chrystusa, zwłaszcza apostołowie, nie byli esseńczykami. Pochodzili ze środowiska zupełnie różnego; w większości byli Galilejczykami, nie należeli do rodzin kapłańskich, a Piotr był żonaty. Jedynym, wobec którego można postawić taki problem, jest apostoł Jan.

Mógł on mieć pewne kontakty z esseńczykami, zanim jeszcze został uczniem Jana Chrzciciela, a i w późniejszym swym życiu mógł się niejednokrotnie z nimi zetknąć. Należał przecież do pierwszej gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie, gdzie nawróciło się wielu esseńczyków, pozostawał w bliskich stosunkach z hellenistami z Damaszku, a w Efezie spotkał kapłanów esseńskich, wygnanych z Palestyny po roku 70.

Ślady owych kontaktów odnajdujemy w jego pismach. *Apokalipsa* wykazuje nie tylko wiele podobieństw ze sposobem wyrażania się esseńczyków, ale i sam jej temat przypomina jeden z nowoodkrytych dokumentów, noszący tytuł: „Walka synów ciemności z synami światłości". Utwór ten przedstawia apokaliptyczną walkę sług Boga ze sługami Beliala; znamienne w nim jest — obok innych analogii — długie wyliczanie różnych części armii synów światłości.

Pokrewieństwo z dokumentami z Qumran staje się jeszcze bardziej uderzające w innych pismach Janowych. Cała *Ewangelia* św. Jana zbudowana jest na temacie konfliktu światła i ciemności, wiemy zaś, że jest to ulubiony temat esseńczyków. Istnieje również podobieństwo wielu wyrażeń, których pochodzenia szukano dotychczas w hellenizmie,

mazdeizmie, u gnostyków, a których źródło literackie odkryte zostało obecnie w samym judaizmie.

ŚLADY ESSENIZMU U ŚW. PAWŁA

Św. Paweł należał do sekty faryzeuszów, a jednak i jego myśl wykazuje pokrewieństwo z doktryną esseńczyków. Przy jakiej okazji mógł się on z nimi zetknąć? Wiemy, iż św. Paweł nawrócił się opodal Damaszku i tam to spotkał się prawdopodobnie z nawróconymi na chrześcijaństwo esseńczykami, a może i od nich przyjął pierwsze nauki.

Oczywiście, źródło wiary Pawłowej jest całkowicie chrześcijańskie: jest nim sam zmartwychwstały Chrystus, ukazujący mu się na drodze do Damaszku; ale tę swoją wiarę przedstawia nam św. Paweł w formie przypominającej często Qumran. Dobór wyrażeń, pojęcie głębokiego, wewnętrznego sensu grzechu, wspólne jemu i esseńczykom, a niespotykane w tym stopniu w *Starym Testamencie*, temat walki światłości z ciemnością, tak charakterystyczny dla gminy w Qumran, wreszcie teoria usprawiedliwienia człowieka obciążonego winą pierworodną, wszystko to nasuwa myśl o pewnych analogiach, z tą oczywiście zasadniczą różnicą, że u esseńczyków wiara związana jest ściśle z obserwacją Prawa, a u św. Pawła jest jej przeciwstawiona.

Pozostaje jeszcze jeden ciekawy problem do rozstrzygnięcia: czy *List do Żydów* skierowany jest do esseńczyków? Ów tajemniczy *List do Żydów*, którego kadry geograficzne są bardzo trudne do ustalenia, posiada wprawdzie rysy pokrewieństwa z myślą Pawłową, lecz zdaniem o. Daniélou nie jest jego dziełem; został napisany znacznie później. Czy został on skierowany do esseńczyków? Wiele rzeczy na to wskazuje. Mnisi z Qumran otaczali niezwykłym kultem aniołów; cały zaś początek listu jest stwierdzeniem wyższości Słowa nad aniołami. Z drugiej strony synowie Sadoka to ród kapłański, wierny starym tradycjom, oczekujący przyjścia dwóch Mesjaszów. Jeden z nich, Mesjasz z rodu Aarona, miał być najwyższym kapłanem, a drugi, Mesjasz z pokolenia Judy, miał być tamtemu podległy. Wobec takich pojęć trudno było esseńczykom uznać w Chrystusie Mesjasza. Wszak będąc synem Dawida nie był On potomkiem Aaronowym i nie był też Mesjaszem-kapłanem.

Otóż celem *Listu do Żydów* jest właśnie wykazanie, że Jezus jest najwyższym kapłanem-Mesjaszem. Poparcia swej tezy szuka autor listu na przykładzie Melchizedecha, zarazem króla i kapłana. Tak więc prawdziwy Mesjasz nie jest potomkiem Aarona, lecz najwyższym kapłanem według porządku Melchizedecha.

Owo żmudne wykazywanie prawowierności kapłańskiej godności Chrystusa wydaje nam się dość skomplikowane i znajduje wytłumaczenie dopiero w środowisku, do którego zostało skierowane. Dla esseń-

czyków kwestia kapłaństwa aaronowego była problemem zasadniczym; stąd wydaje się słuszne widzieć w adresatach listu kapłanów esseńskich.

Waga przywiązywana do kultu w świątyni, pewien rygoryzm, forma alegoryczna, tak charakterystyczna dla listu, wszystko to wskazywałoby na słuszność powyższej hipotezy.

POCHODZENIE HIERARCHII KOŚCIELNEJ ORAZ INNE ZWYCZAJE ESSEŃSKIE U PIERWSZYCH CHRZEŚCIJAN

Kontakty między rodzącym się chrześcijaństwem a esseńczykami możliwe były zarówno z punktu widzenia historycznego, jak i geograficznego. Esseńczycy pozostali w Qumran do 70 r. po Chr., jak świadczą o tym odnalezione monety. Nie trzeba było jednak aż tam chodzić, aby ich znaleźć. Józef Flawiusz, należący przez pewien czas do tego zrzeszenia, podaje ciekawy szczegół: wielu esseńczyków mieszkało naówczas rozproszonych w różnych okolicach Palestyny.

W roku 70 Rzymianie zająwszy Jerozolimę wielu z nich pomordowali. Ci jednak, którzy zdołali się uratować, ukryli swe święte księgi w grotach i zbiegli. Część z nich udała się do Damaszku, dokąd już w 60 r. przed Chr. esseńczycy po raz pierwszy zostali wygnani. Inni osiedlili się w Egipcie, Syrii, Azji Mniejszej i tam to zetknęli się z gminami chrześcijańskimi. Wielu z nich nawróciło się zresztą jeszcze przed 70 r. w Jeruzalem. W *Dziejach Apostolskich* czytamy, że „wielkie mnóstwo kapłanów posłuszne było wierze" (VI, 7). Kapłani ci stanowią grupę zwaną „hellenistami". Sens tego słowa jest bardzo dyskutowany. Na ogół sądzi się, iż byli to Żydzi używający języka greckiego; możliwe, iż chodzi raczej o sposób życia odróżniający ich od innych Żydów (Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, „Znaczenie tekstów z Qumran dla badania początków chrześcijaństwa", ss. 220—221). Kwestia nie jest całkowicie jasna, znamienny jednak jest fakt, iż św. Justyn w II w. wymieniając istniejące sekty żydowskie — nie wspomina w ogóle o esseńczykach; można by więc zapytać, czy to nie ich oznacza termin „hellenistów". Zwłaszcza że jednym z tych nawróconych kapłanów jest diakon Szczepan, którego długa mowa w Radzie Jerozolimskiej wykazuje wiele uderzających podobieństw z jednym z rękopisów esseńskich, z „Dokumentem z Damaszku".

Biorąc pod uwagę możliwość owych kontaktów nie trudno nam wytłumaczyć szereg zwyczajów esseńskich w gminie jerozolimskiej, przede wszystkim zaś analogie zachodzące między strukturą organizacyjną społeczności w Qumran a społecznościami chrześcijańskimi.

Chrystus kładąc podwaliny pod swój Kościół stworzył pierwszą jego władzę, radę składającą się z dwunastu apostołów; jeden z nich dzier-

żył prymat. Organizacja ta jednak za życia Chrystusa była jeszcze bardzo niewykształcona; dopiero gdy Kościół zaczął się rozwijać, musiał przybrać formy bardziej zróżnicowane. I tutaj podobieństwo z organizacją gminy w Qumran narzuca się z wielką siłą.

Najpierw sprawa hierarchii. Na czele gminy w Qumran stała rada dwunastu, ale odpowiedzialność za mniejsze grupy spadała na tzw. inspektorów (*mebaqqer*). Do obowiązków tychże należało przyjmowanie nowych członków, przewodniczenie zgromadzeniom, czuwanie nad rozdziałem dóbr.

Przypomina to funkcje pełnione w pierwszych gminach chrześcijańskich przez osoby nazywane również inspektorami (*episkopami*). Termin ten pierwotnie nie oznacza wyższego stopnia hierarchii Kościoła, tzn. apostołów i ich następców, ale stopień niższy. Mamy więc tutaj do czynienia z hierarchią dwustopniową, podobnie jak w Qumran. *Episkop* przyjmuje nowych chrześcijan, przygotowuje ich, pyta i chrzci, przewodniczy zebraniom, zajmując się również administrowaniem dóbr gminy. W *Dziejach Apostolskich* czytamy o wspólnocie majątkowej u pierwszych chrześcijan. Wspólnota dóbr i wyrzeczenie się własności prywatnej jest również jednym z charakterystycznych rysów esseńczyków.

A oto inne uderzające podobieństwa. W „Regulaminie gminy" czytamy: „Niech nikt nie wnosi sporu, jaki ma ze swym sąsiadem przed oblicze Rady, zanim nie został on rozpatrzony wobec świadków" (VI, 1).

Jest to nieomal prawo chrześcijańskie *Nowego Testamentu*, nakazujące zwrócić się najpierw do krzywdziciela, rozpatrzyć sprawę wobec świadków i dopiero, gdy to zawiedzie, przedłożyć spór Radzie gminy.

Sama struktura katechezy pierwszych chrześcijan zdaje się być zapożyczona od esseńczyków. Najstarszy katechizm chrześcijański dotarł do nas w postaci dwóch dzieł pochodzących z II w., *Dydachè* i listu Pseudo-Barnaby. Katechizm ten oparty jest na rozróżnieniu istnienia dwóch dróg: światłości i ciemności; pierwsza podporządkowana jest aniołowi sprawiedliwości, druga aniołowi nieprawości. Trudno nie rozpoznać tutaj struktury katechizmu esseńczyków w „Regulaminie gminy" (III, 13; IV, 26). Czytamy tam, że istnieją dwa duchy, książę światłości i anioł ciemności i że drogi tych duchów przeciwstawiają się sobie. W doktrynie dwóch dróg i dwóch duchów najjaśniej występuje zależność chrześcijan od ośrodka w Qumran, z tą jednak istotną różnicą, że chrześcijanie przeciwstawiają aniołowi ciemności nie anioła światła, lecz Chrystusa lub Ducha Świętego.

Konsekwencją przyjęcia owych dwóch dróg było uroczyste ślubowanie zerwania z synami ciemności i wierności prawu Mojżeszowemu, składane przez nowowstępujących adeptów do społeczności w Qumran („Reg. gminy" V, 8—10). Stary zwyczaj chrześcijański wyrzeczenia się szatana i składania wyznania wiary w Chrystusa zdaje się być odbitką

tamtego, z tą zasadniczą różnicą, że składa się tu wyznanie wiary w boskość Chrystusa.

Zwyczaj wręczania nowoochrzczonym białej szaty nie może nie przypominać analogicznego zwyczaju u esseńczyków (Józef Flawiusz, *De bello iud.* II, 7—8).

Uderzające analogie znajdziemy też i w innym aspekcie kultu, mianowicie w modlitwie. Esseńczycy modlili się trzy razy dziennie. *Dydachè* mówi: „Módlcie się trzy razy dziennie" (VIII, 3).

Ale modlitwa esseńczyków nie ogranicza się do oznaczonych pór dnia i nocy; ma ona towarzyszyć wszystkim ich poczynaniom: „Przed każdą czynnością, gdy wchodzę i gdy wychodzę, gdy siadam lub gdy wstaję, gdy kładę się na posłanie, pragnę Go wielbić" („Reg. gminy" X, 13—14). W *Katechezach* św. Cyryla Jerozolimskiego (IV w.) czytamy: „Róbmy na czole znak krzyża przy każdej okazji, gdy pijemy i jemy, wchodząc i wychodząc, kładąc się i wstając". Analogia wyrażeń jest uderzająca.

Liturgia tygodnia wykazuje również podobieństwa. Święcenie niedzieli, posty w środę i piątek odpowiadają uprzywilejowanym dniom esseńczyków. Ciekawy jest zwyczaj nocnego czuwania poświęconego lekturze Biblii, komentowaniu jej i śpiewom liturgicznym („Reg. gminy" VI, 6—8). Wiemy, jak ważną rolę odgrywały owe wigilie niedziel lub świąt w chrześcijaństwie pierwotnym.

Jeżeli chodzi o liturgię roczną — to poza wielkimi świętami wspólnymi wszystkim Żydom, esseńczycy gromadzili się raz w roku odnawiając wówczas uroczyście swe zobowiązania i śluby. Analogia z ceremonią corocznego odnawiania zobowiązań, złożonych przy chrzcie św. przez chrześcijan w czasie wielkanocnym, jest uderzająca.

Zwyczajem zaś specyficznie esseńskim jest uroczyste obchodzenie początku każdej pory roku, przypadającej zgodnie ze starym kalendarzem zawsze w ten sam dzień tygodnia, prawdopodobnie w środę. P. Jungmann stawia pytanie, czy nie mamy tu do czynienia ze źródłem chrześcijańskich suchych dni.

I w innym jeszcze punkcie zależność pierwszych gmin chrześcijańskich od zwyczajów qumrańskich zdaje się narzucać. Zarówno *Nowy Testament* jak i pierwsi pisarze Kościoła cytują ze *Starego Testamentu* zawsze te same proroctwa odnoszące się do Chrystusa. Wyciągnięto z tego słuszny wniosek, że musiały istnieć zbiory owych proroctw; i oto w Qumran odnaleziono taki zbiór świadectw mesjanistycznych, „Testimonia", z którego wiele tekstów odnajdujemy w *Nowym Testamencie* i u wspomnianych pisarzy.

Mimo tylu zadziwiających analogii nie możemy zapominać, że chrześcijaństwo jest zjawiskiem na wskroś oryginalnym; zapożyczyło ono wiele form i zwyczajów istniejących już w judaizmie, ale wszystkim na-

dało swe nowe, oryginalne piętno. Zapożyczone zwyczaje czy wyrażenia dotyczą szczegółów organizacyjnych, zasadniczą różnicą jest: esseńczycy wciąż jeszcze oczekują Mesjasza, chrześcijanie Go już posiadają. Odrębny charakter nadaje gminom chrześcijańskim miejsce absolutnie centralne, jakie w ich wierze zajmuje osoba Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie.

Teresa Skawińska

KATOLICY W ANGLII

Nawet szczupłe, znane szerszemu ogółowi w Polsce dane o katolikach zza Kanału la Manche pozwalają zorientować się, że ich oblicze socjologiczne, psychologiczne i kulturalne musi być bardzo różne od oblicza lepiej na ogół znanych wspólnot kontynentalnych, a ich problemy bardziej złożone niż problemy krajów „tradycyjnie katolickich". Poważniejsza charakterystyka angielskiego katolicyzmu wymaga więc oczywiście obszernego artykułu. Znając zainteresowania naszych czytelników życiem wspólnot katolickich poza granicami naszego kraju — postaramy się artykuł taki opracować. Tymczasem jednak pragniemy przekazać pewne refleksje czysto osobiste i — jak twierdzi ich autor — „fragmentaryczne i nieobowiązujące", które nasuwają się katolikowi z kontynentu w pierwszym zetknięciu z katolikami angielskimi.

Autorem owych refleksji jest belgijski benedyktyn, ojciec Dominik de Grunne, który ukończył uniwersytet katolicki w Louvain, a obecnie pisze pracę doktorską w Oxfordzie. Uwagi jego są tym bardziej interesujące, że zawierają ciekawe porównania pomiędzy Anglią a Belgią, o której również wiemy niewiele.

„Będę świadomie powierzchowny — pisze ojciec de Grunne we wstępie swego eseju [1] — i będę mówił przede wszystkim o tym, co uderza przybysza z krajów łacińskich, chociaż wiem, że nie zawsze te właśnie fakty są najbardziej ważne czy istotne dla katolicyzmu angielskiego. Ograniczam po prostu swój temat do swoich możliwości. Wiem jeszcze zbyt mało, by się odważyć na oceny definitywne i wiem zarazem dość aby widzieć ryzyko efektownych uogólnień, do których skłania każdego ten zdumiewający kraj".

Fakty, które „uderzają przede wszystkim przybysza z krajów łacińskich" i —dodać trzeba — z krajów tradycyjnie katolickich — to brak dwu „klasycznych" już w Europie instytucji: partii katolickiej i uniwersytetu katolickiego. Brak ten jest zrozumiały na tle historii angiel-

[1] Zbiór esejów pt. *Catholic Approaches*, edited by Lady Pakenham, London 1955.

skiego katolicyzmu; chociaż formalne równouprawnienie katolików uważa się już za fakt oczywisty, to według litery sędziwego angielskiego prawa do dziś dnia nie mogą oni piastować niektórych stanowisk państwowych, między innymi — stanowiska premiera. Skład socjalny grupy katolickiej, której trzon tworzyły do niedawna biegunowo różne kategorie społeczne: możne, ekskluzywne i konserwatywne rodziny ziemiańskie północnej Anglii oraz ubodzy i prymitywni imigranci z Irlandii — również nie sprzyjał osiągnięciom politycznym i organizacyjnym. Jakkolwiek więc katolickie kraje zachodnio-europejskie mają dziś swe „chrześcijańskie demokracje" i wyznaniowe wyższe uczelnie, ich brak w Anglii nie jest zjawiskiem zaskakującym. Interesujący natomiast jest sposób, w jaki ojciec de Grunne ocenia ten stan rzeczy.

Brak partii katolickiej, jego zdaniem, wyszedł katolikom angielskim na dobre. „Jakkolwiek partia taka — pisze — może przynieść pewne korzyści, szczególnie w dziedzinie szkolnictwa, to szkody, jakie czasem wyrządza, są znacznie większe". Doświadczenie zachodnioeuropejskie wykazuje, że w partiach katolickich występuje nieuchronnie niemal pomieszanie zasadniczych wartości katolicyzmu z doraźnymi interesami politycznymi. Bardzo często duchowieństwo wciągane bywa do bieżących rozgrywek wyborczych. Uprzedzenia czy animozje wypływające z politycznej różnicy zdań, a więc ze źródeł pozareligijnych — rzutują na całe grupy wyznaniowe lub bezwyznaniowe tworząc sytuację równie szkodliwą jak fałszywą: ludzie, którym, być może, nie przyszło by do głowy w innych, zdrowszych warunkach potępiać cudzych poglądów religijnych, stają się „antyklerykałami". Inni z kolei, również pod naciskiem czysto politycznych okoliczności, wpadają w wąski i nie bez racji nieraz krytykowany „klerykalizm". Dodać tu wreszcie należy niewesoły lecz prawdziwy fakt, że mniej więcej do drugiej wojny światowej partie katolickie na kontynencie trwały na pozycjach ciasnego nieraz konserwatyzmu, co musiało — znów z przyczyn pozareligijnych — odtrącać od Kościoła wielu zwolenników reform społecznych. Fakt, że partie te istniały, a mimo to nie przyczyniły się do wydatniejszej poprawy stosunków międzyludzkich — stanowi podstawę do często słyszanego zarzutu, że katolicy są „bierni" politycznie, że są wręcz „oportunistami".

W Anglii tymczasem, w której partii katolickiej nigdy nie było, nikt nie zarzuca i nie może zarzucać Kościołowi społecznego konserwatyzmu. Przeciwnie, wiadomo na ogół, że katolicy głosują przeważnie na *Labour Party* (Partia Pracy) i że kilku katolików piastowało nawet poważne stanowiska w rządzie labourzystowskim. Pewna, tradycyjna w Anglii podejrzliwość, dotycząca lojalności katolików „wobec Rzymu raczej, niż wobec korony", pozbawiona jest również współczesnych argumentów, tak aktualnych nieraz na kontynencie, gdzie wieści

o „presji kleru" w kampaniach wyborczych urastają w niektórych środowiskach do wymiarów popularnego mitu.

Jeśli chodzi o brak uniwersytetu katolickiego w Anglii, to ojciec de Grunne dostrzega oczywiście szkody, jakie przynosi to tamtejszej wspólnocie katolickiej. Podczas kiedy w krajach kontynentalnych duchowieństwo świeckie i zakonne może się poszczycić całym szeregiem znakomitych filozofów i historyków, archeologów, orientalistów, biblistów, a nawet przyrodników i psychologów — katolicyzm angielski nie wyszedł właściwie jeszcze poza apologetykę. Niewątpliwa jest także konieczność udostępnienia większej niż dotąd liczbie księży możliwości wyższych studiów. Katolicy w Anglii, podobnie zresztą jak w całej Europie, spodziewają się od swego duchowieństwa bardziej poważnie i głęboko pojętej pomocy i współudziału w ich problemach i zainteresowaniach, co wymaga, między innymi, odpowiedniego przygotowania intelektualnego.

Niemniej — zdaniem ojca de Grunne — brak uniwersytetu katolickiego ma również swoje dobre strony, gdyż wcześnie przygotowuje do współżycia z niewierzącymi. „Intelektualne wątpliwości w zetknięciu z tą czy inną argumentacją antyreligijną są rzeczą nieomal nieuchronną" — pisze. „Wolteriański antyklerykalizm — rzecz śmiesznie już dziś przestarzałą w Anglii czy we Francji, spotkać można w jego klasycznych niemal formach właśnie wśród byłych katolików w katolickiej Belgii, gdzie zresztą izolacja wyznaniowa obejmuje nie tylko życie uniwersyteckie i polityczne, ale również towarzyskie i nawet — handlowe". Ojciec de Grunne opowiada na przykład, że tylko dzięki szacunkowi, jakim cieszyli się jego rodzice, tolerowano w ich środowisku „z rodzajem pobłażliwej dezaprobaty" fakt, że był u nich kilkakrotnie na obiedzie P. Spaak, socjalistyczny premier Belgii i prezes Rady Europejskiej. W wielu małych miasteczkach flamandzkich jest wciąż jedna taksówka „katolicka", a druga „bezwyznaniowa", aptekarz „dla wierzących" i aptekarz „dla pogan" i pomyłki w tej dziedzinie są „źle widziane" towarzysko.

Nic dziwnego, że na tle tego rodzaju doświadczeń ojciec de Grunne nie jest gorącym zwolennikiem uniwersytetu katolickiego w Anglii i że opowiada się raczej za stworzeniem pełnoprawnych wydziałów filozofii i teologii katolickiej przy uniwersytecie pozawyznaniowym.

Jeżeli chodzi o inne „powierzchowne spostrzeżenia" ojca de Grunne, to szczególnie ciekawa wydaje się jego analiza przyczyn i przejawów solidarności katolików angielskich. Chociaż niektóre z tych przejawów przypominają na pozór izolacjonizm katolików belgijskich — tło ich jest, zdaniem ojca de Grunne, głębsze i mniej „konwencjonalne".

Jak już wspomniano wyżej, najstarszą grupę katolików w Anglii stanowi stara arystokracja z północy, która dzięki swemu bogactwu

i potędze zdołała stawić czoło prześladowaniom królewskim. Represje i powszechna nieufność spowodowały jednak całkowitą nieomal izolację społeczną tego środowiska. „Katolicy północni" — żyli przez długi czas na marginesie życia kraju, strzegąc za to w sposób skrupulatny i drobiazgowy tradycyjnych form i zwyczajów religijnych. Zawierali oni małżeństwa wyłącznie we własnym kręgu, poczytywali sobie za ujmę (jeśli nie grzech) żywsze zainteresowanie zewnętrznym światem i wystrzegali się nawet stosunków towarzyskich z protestantami.

Druga duża grupa katolików angielskich to imigranci irlandzcy. Jakkolwiek ich historia i pochodzenie społeczne było całkowicie różne od tradycji „grupy północnej", mieli z nią pewne cechy wspólne: przywiązanie do starych form obyczajowych i skłonność do izolacjonizmu. Parafie narodowe, wokół których skupiało się w pierwszych latach życie ubogich imigrantów, ogromna władza i autorytet proboszcza, tak typowy dla Irlandii, gdzie do dziś dnia napomina się imiennie i publicznie z ambony lekkomyślne dziewczęta, które zbyt energicznie próbują „zdobyć męża" (w Irlandii na skutek masowej emigracji przypada pięć dziewcząt na jednego chłopca) — i wreszcie zastarzałe urazy narodowe — wszystko to czyniło z Irlandczyków grupę bardzo specyficzną i ekskluzywną.

Do tych dwu tak różnych środowisk katolickich dodać musimy inne, późniejsze, a więc oxfordzkich intelektualistów z czasów Newmana, imigrantów dwu wojen światowych, konwertytów najrozmaitszego pokroju, których tylu przyniósł Kościołowi dwudziesty wiek, dzieci małżeństw mieszanych oraz tych wszystkich, którzy przechodzą na katolicyzm głównie z powodu planowanego małżeństwa z katolikiem lub katoliczką. Jak widzimy, obraz angielskiej wspólnoty katolickiej jest niezmiernie złożony i niejednolity. Niemniej, jak twierdzi ojciec de Grunne, solidarność jej jest dziś oczywista i — jakkolwiek nie brak tu pewnych zwężeń i kompleksów, typowych dla mniejszości wyznaniowej z tradycjami prześladowań — jest to na ogół solidarność cenna i zdrowa.

„U katolików angielskich — pisze ojciec de Grunne — uderza prostota i rzeczowość, z jaką mówią o swojej wierze — i spokojna naturalność, z jaką przyjmują »za swego« katolika, który znajduje się w ich środowisku. Na kontynencie, poza kręgami żarliwych działaczy francuskich, o religii »nie mówi się« wcale, lub też mówi się »półgębkiem« z pewną sztuczną pozą na cynizm. Solidarność katolików ma tam często charakter wybitnie polityczny lub towarzyski. Człowiek obcy w krajach »tradycyjnie katolickich« nie staje się zwykle bliższy przez to tylko, że należy do Kościoła katolickiego. Na tym tle podejście Anglików uderza — jak odkrycie. Jak odkrycie na nowo znanej prawdy, że religia s a m a w s o b i e jest wartością dosyć ludzką i ważną, by mówić

o niej — jak o innych sprawach życia człowieka — poważnie i rzeczowo, i dość istotną, by stanowiła podstawę do przyjaznej życzliwości i zainteresowania nieznajomym współwyznawcą".

Znając bliżej ów prosty a zarazem głęboko konsekwentny sposób podejścia do sprawy wiary lepiej rozumie się i łatwiej się rozgrzesza szereg tak często cytowanych „śmiesznostek" angielskiej prasy katolickiej, która bezsprzecznie ma zbyt wąski zakres zainteresowań — czy angielską, naiwną nieco dumę z każdego „sukcesu katolika" w życiu publicznym, naukowym czy nawet sportowym. „Jeżeli w Anglii — pisze ojciec de Grunne — zdarza się, podobnie jak w Belgii, że na zapytanie o adres szewca, katolicki rozmówca podaje nazwisko jedynego »katolickiego szewca« w mieście, nawet jeżeli warsztat jego oddalony jest o godzinę drogi, to owa prostoduszna nieco »solidarność« nie ma tu charakteru czysto konwencjonalnej, towarzyskiej czy politycznej lojalności. Najczęściej jest w niej jakieś rzetelne dno, jakaś ludzka i serdeczna nić kontaktu i wspólnoty".

„Najbardziej uderzająca dla mnie, jako dla kapłana — pisze w zakończeniu swego eseju ojciec de Grunne — jest cecha katolików angielskich, którą trudno nazwać »współczesną«, była już bowiem notowana w średniowieczu przed reformacją. Cechą tą jest pobożność Anglików... Francja ma może więcej entuzjazmu, Hiszpania więcej mistycyzmu i ascezy, właśnie we wstrzemięźliwej Anglii spotyka się jednakże najczęściej ową postawę głębokiego szacunku i miłości Boga i uczciwego wysiłku wypełniania jak najlepiej i na każdym kroku Jego woli — postawę, którą nazywamy *pietas*. Pobożność taka daleka jest od ostentacji, daleka jest od histerii; pozostaje spokojna, rozumna i ludzka w każdej próbie życia; jest pełna prostoty i godności; jest prawdziwą pobożnością synów Boga".

mg

WIELKA MISJONARKA

Siostra Maria-Andrea Dorge, misjonarka Zgromadzenia Białych Sióstr, doktor praw i niestrudzony obrońca czarnej kobiety, ma dziś około 50 lat i jest osobą sławną, którą wielu porównuje do Alberta Schweizera. Niektórzy mówią o niej, wzdychając: „Ach, jakim by ona była ministrem kolonii!" A przecież jest dalej skromną zakonnicą, która oddała się całą duszą swojemu misjonarskiemu powołaniu: pracy dla dobra murzyńskiego społeczeństwa.

Była jedynym żyjącym dzieckiem francuskiej, mieszczańskiej rodziny. Zamierzała studiować medycynę, ale wobec opozycji rodziców poszła na wydział prawny. Kiedy postanowiła zostać misjonarką i chciała

zmienić kierunek studiów i znowu myślała o medycynie, ojciec widząc jej wyjątkowe zdolności prawnicze, sprzeciwił się drugi raz: „Rób co uważasz za dobre, ale najpierw skończ prawo". Zrobiła świetną pracę doktorską, w tym samym dniu poprosiła o przyjęcie do Białych Sióstr i wkrótce wyjechała do Afryki, nie zdając sobie sprawy, że nabyta przez nią wiedza i wyjątkowa inteligencja lepiej niż medycyna przysłużą się sprawie murzyńskiej. W 1927 r. złożyła ostatnie śluby. Niedoszła lekarka, żyjąc w Afryce dostrzegła w czarnym społeczeństwie energię, czekającą od lat na wyzwolenie: czarną kobietę, odwieczną niewolnicę mężczyzny.

W rodzinie afrykańskiej córka była kapitałem, który tylko wtedy można było zrealizować, jeśli się dziewczynkę sprzedało bogatemu, najczęściej staremu przyszłemu mężowi. Taka transakcja dochodziła zwykle do skutku niedługo po urodzeniu córki.

Wykształcenie, nauka chrześcijańska, uświadomienie czarnej kobiecie jej godności ludzkiej — to wszystko rozbijało się o odwieczny zwyczaj: kilkunastoletnia dziewczynka niezależnie od swej woli musiała iść powiększać liczbę żon tego, który ją ongiś zakupił. Sytuacja wdowy była jeszcze gorsza: była ona po prostu częścią składową masy spadkowej. Konflikt między korzyścią kobiety, a korzyścią rodziny jest często tragiczny w Afryce i o ten konflikt rozbijały się wysiłki misjonarzy, którzy nie mogli stworzyć warunków dla powstania normalnej rodziny.

S. Andrea napisała wiele naukowych książek między innymi: *La condition humaine en Afrique noire* („Sytuacja człowieka w czarnej Afryce"), *La civilisation en marche* („Tworząca się cywilizacja"), ale jej działalność nie ogranicza się do pisania.

W r. 1938 w tradycyjnie antyklerykalnej republice francuskiej nastąpiła sensacja: S. Maria-Andrea, skromna zakonnica została wezwana do przemawiania w parlamencie. Ledwie ją było widać, spoza obramowania trybuny, bo jest bardzo małego wzrostu. Ale jej wyjątkowa znajomość rodzinnych i społecznych problemów Afryki i wielka inteligencja przechylają szalę: parlament przyjmuje tzw. „prawo Mandela" i odtąd według prawa kobieta afrykańska przestaje być towarem. S. Maria-Andrea wraca do Afryki i dalej prowadzi swoje koczownicze życie: samolot, noclegi w namiocie, uciążliwe marsze. Stara się dotrzeć wszędzie, bo samo prawo białych nie przełamie uświęconego tradycją odwiecznego obyczaju. Trzeba żeby czarna kobieta zechciała z tego prawa skorzystać, trzeba jej pomóc, jeśli zechce się wyzwolić. S. Maria-Andrea staje się adwokatem sprzedanych narzeczonych — znają ją i boją się jej wodzowie czarnych plemion, którzy gromadzą ciągle nowe żony, żeby dowieść swojej potęgi. Misjonarka sama przyznaje, że niektóre dziewczęta są i pozostaną „ciepłymi kluskami" i że tym

pomóc się nie da. Ale są także i takie jak szesnastoletnia Bernadetta z Kamerunu, która odważyła się powołać na prawo, wywołując niesłychany skandal w czarnym społeczeństwie. Takie jak ona dają przykład milionom czarnych kobiet.

S. Maria-Andrea koczuje do dziś — zresztą nie tylko w Afryce. Jej rady zasięgają wszystkie państwa, które mają kolonie i protektoraty w Afryce. Przemawia w ONZ, jeździ na wezwanie władz do Brazylii, z odczytami po Stanach Zjednoczonych.

I chyba dziś ani ona, ani jej zgromadzenie nie żałują, że nie została lekarką.

Anna Turowiczowa

HARCERSTWO FRANCUSKIE

Do harcerstwa należy we Francji około 250 tysięcy chłopców i dziewcząt w wieku od 8 do 24 lat. Ponieważ zarówno system organizacyjny, jak współczesne koncepcje programowe harcerstwa francuskiego różnią się pod niektórymi względami od polskich doświadczeń w tej dziedzinie, czytelników naszych zainteresują może niektóre dane szczegółowe.

Harcerstwo francuskie dzieli się na pięć grup wyznaniowych. Grupa katolicka (*Scouts de France* i *Guides de France*) stanowi przeszło połowę całego *scoutingu* „pogańskiej" Francji liczy bowiem 170 tysięcy harcerek i harcerzy. Harcerzy protestanckich (*Unionistes*) jest około 24 tysięcy. Federacja harcerek protestanckich, żydowskich i bezwyznaniowych (tzw. *Neutres*) liczy 30 tysięcy członkiń. Oprócz tego istnieje grupa harcerzy bezwyznaniowych (*Éclaireurs de France*) i grupa harcerzy żydowskich (*Éclaireurs Israêlites*). Wszystkie powyższe grupy mają swoich przedstawicieli w ogólnokrajowej Federacji Skautingu Francuskiego, do której należą też katoliccy i muzułmańscy przedstawiciele Algerii.

Harcerstwo katolickie istnieje od roku 1920. Cel jego określony jest statutowo jako „przyczynianie się do kształcenia charakteru młodzieży za pomocą metod *scoutingu*, zgodnie z doktryną i moralnością katolicką". Statut zaakceptowany jest przez Hierarchię, co jednakże nie czyni z harcerstwa katolickiego organizacji kościelnej. Jest ono jednym z wielu ruchów katolików świeckich, a kapelani dwudziestoosobowych „klanów" czy też „gmin" dzielnicowych, szkolnych lub parafialnych zapewniają opiekę religijną, nie są jednak kierownikami swoich grup, a w głosowaniu nad sprawami „klanu" rozporządzają jednym głosem, tak jak każdy z jego członków.

Jeśli chodzi o grupy wieku, francuskie harcerstwo katolickie dzieli się na „Wilczków" (*Louvetaux*), „Harcerzy" (*Éclaireurs*) i starszyznę

harcerską (17—24 lat), tzw. *Routiers* (od słowa *la route* — droga). Ciekawym przedłużeniem tradycji harcerskich była założona po wojnie organizacja *Amitié Scouts*, przeznaczona dla młodych par małżeńskich. Ponieważ trudno było utrzymać jednolitość statutową w organizacji zrzeszającej i ośmioletnie dzieci i dorosłe małżeństwa, *Amitié Scouts* przestała w roku 1949 należeć formalnie do harcerstwa i usamodzielniła się pod nazwą: *Vie Nouvelle*. Związki osobiste i ideowe pozostały jednak nadal i kontakty między harcerzami a ich starszymi kolegami w *Vie Nouvelle* są bardzo żywe.

Dwaj komisarze generalni harcerstwa katolickiego zasiadają we Francuskiej Radzie Ruchów Młodzieżowych, w której reprezentowanych jest 21 związków i stowarzyszeń.

Interesującą ilustracją metod pracy organizacyjnej jest fakt, że na 170 tysięcy harcerzy i harcerek katolickich przypada nie więcej niż 12 osób płatnego personelu administracyjnego. Poza 12 komisarzami generalnymi, którym przysługują diety urzędowe, absolutnie wszystkie funkcje są ochotnicze i honorowe. Składki członkowskie pokrywają mniej więcej połowę budżetu harcerzy. Dalszą jedną czwartą zdobywają oni we własnym zakresie wydając kalendarze i pocztówki, zbierając makulaturę i złom itp. Pozostałą jedną czwartą wydatków pokrywają subwencje państwowe oraz stała subwencja Rady Zasiłków Rodzinnych, przeznaczona na obozy dla najmłodszych.

Skład socjalny zarówno grupy *Scouts de France* jak grupy *Guides de France* wykazuje dużą przewagę uczniów szkół średnich ze środowisk urzędniczych i inteligenckich (48%). 12% harcerzy katolickich to młodzież robotnicza, 12% to czeladnicy i praktykanci, 6% studiuje na uniwersytetach. Pozostałe 27% to młodzi przedstawiciele wolnych zawodów, zgrupowani, podobnie jak studenci, w *La Route*. Skład powyższy nie zadowala bynajmniej działaczy harcerstwa, którzy pragnęliby przyciągnąć znacznie więcej młodzieży robotniczej. Jest on jednakże znacznie „zdemokratyzowany" w stosunku do okresu przedwojennego, kiedy harcerstwo francuskie było organizacją dosyć ekskluzywną.

Harcerze paryscy stanowią 1/5 liczby ogólnokrajowej. Dość silne liczebnie jest też harcerstwo w przemysłowych ośrodkach na północy kraju, jak również w Lyonie i w Marsylii. Słabą liczebność w mniej uprzemysłowionych okręgach Francji oraz na wsi (1,5% zaledwie) tłumaczą tamtejsi działacze faktem, że najzdolniejsza i najaktywniejsza część młodzieży emigruje zwykle z tych terenów do dużych miast.

Jeżeli chodzi o metody i cele pedagogiczne, to istnieją tu, jak się wydaje, dość istotne różnice pomiędzy koncepcją francuską a polską. Sama historia naszego kraju, którego tradycjom groziło tylekroć stłumienie czy zapomnienie, przyczyniła się, na przykład, do rozbudzenia w na-

szym harcerstwie zainteresowań typu krajoznawczego, a więc zainteresowań zabytkami, historią, samą „polskością" naszych ziem. W harcerstwie francuskim akcenty rozłożone są nieco inaczej. Obóz, wspólna wycieczka czy „akcja" klanu ma tam na celu raczej pogłębienie umiejętności współżycia z ludźmi, raczej osobisty kontakt typu „personalistycznego", aniżeli uzupełnianie szkolnej wiedzy o historii, geografii czy sztuce ludowej. „Technikom" pedagogicznym mającym na celu budowanie i pogłębianie postawy społecznej i koleżeńskiej harcerzy poświęca się we Francji bardzo wiele uwagi, bardzo liczne są publikacje i kursy z tej dziedziny.

Również same „akcje" harcerskie czy imprezy mają nieco inny charakter aniżeli nasze. Są one mniej efektowne, mniej uroczyste, może nawet mniej „malownicze", a natomiast bardziej praktyczne i bezpośrednio użyteczne dla otoczenia. Harcerze podejmują więc pewne długoterminowe zobowiązania w swojej dzielnicy, jak na przykład opieka nad niedorozwiniętymi dziećmi lub nad chorymi osobami, jak odnawianie mieszkań ludzi, którzy nie mogą zrobić tego sami, jak kursy wieczorowe dla Algierczyków, pomoc w budowie robotniczych domków jednorodzinnych (które ludzie stawiają tam nieraz sami, z pomocą sąsiadów), czy udział w pracach dzielnicowych domów kultury (*Maisons des Jeunes et Culture*). Mądrym i pięknym zwyczajem jest coroczne przygotowanie przez harcerzy paczek gwiazdkowych dla osób starych i samotnych w ich dzielnicy. Spędzają oni następnie wieczór wigilijny z tymi „przybranymi" krewnymi. Inny jeszcze rodzaj „akcji" harcerskich to pomoc organizatorom i kierownikom kolonii letnich.

Sam typ wyliczonych wyżej zajęć i zobowiązań praktycznych wyznacza określone metody pracy organizacyjnej. „Klan" czy też „gmina" dzieli się więc na operatywne, małe ekipy po 5—6 osób, które u starszych harcerzy dobrane są zwykle według zawodu (studenci, robotnicy itp.), tak ażeby mogły działać konkretnie i skutecznie w swoim określonym środowisku. Ekipy dzielnicowe są w codziennym, praktycznym kontakcie i łączą się razem, kiedy wymaga tego jakieś większe zadanie. Zebranie „klanu" odbywa się zwykle raz w miesiącu, co miesiąc też odbywa się wspólna, dalsza wycieczka, parę razy na rok wczasy wędrowne, a przynajmniej raz do roku wspólny obóz, często za granicą, na zasadzie wymian między harcerzami.

Ważnym elementem w życiu ekip i klanów harcerstwa katolickiego są naturalnie wspólne Msze święte recytowane, wspólne pielgrzymki i rekolekcje oraz tak powszechne dziś w katolickich ruchach na Zachodzie wspólne refleksje nad tekstami Ewangelii. Ciekawym rysem katolickiego harcerstwa francuskiego są jego „otwarte drzwi"; należeć do *Scouts de France* czy do *Guides de France* może także młodzież niewierząca i nieochrzczona, o ile czuje się pociągnięta przez postawę i atmo-

sferę klanu czy ekipy. Zasadą jest również dopuszczanie, a nawet przyciąganie do udziału we wspólnych rozrywkach czy „akcjach“ wszystkich młodych ludzi z danej szkoły czy dzielnicy, którzy są bądź niezamożni, bądź osamotnieni.

Pewne trudności przedstawia natomiast dla harcerstwa francuskiego, a szczególnie dla jego starszej generacji, *La Route*, sprecyzowanie metod i zakresu wychowywania społecznego i politycznego. Przed rokiem 1957 przeważał, jak się wydaje, pogląd, że postulowane przez harcerstwo „przygotowanie do czynnego zaangażowania się w sprawy obywatelskie“ wymaga zajmowania zdecydowanych stanowisk politycznych (w niektórych sprawach przynajmniej). Wystąpienia *La Route*, szczególnie w sprawie wojny w Algerii, bywały dość stanowcze, gwałtowne, i krytyczne w stosunku do ówczesnego rządu Francji.

W maju roku 1957 nastąpił na tym tle ostry konflikt w Krajowej Radzie Harcerstwa. Ówcześni kierownicy *La Route* podali się do dymisji, a ich następcy zaczęli wprowadzać w życie inną koncepcję „wychowywania do polityki“, nazywanego już teraz nie „wychowaniem politycznym“, lecz „wychowaniem obywatelskim“. Koncepcja ta polega na założeniu, że „przygotowanie do zaangażowania w sprawy publiczne” polegać ma nie na przedwczesnej, zdaniem obecnego kierownictwa, aktywności politycznej, ale raczej na „kształceniu osobowości i umysłu“. *Les Routiers* winni więc przede wszystkim opanować w pełni sztukę współżycia z ludźmi i kierowania nimi, przez jak najintensywniejszy udział w wewnątrzharcerskich pracach organizacyjnych. Po drugie zaś, winni oni przygotować się do decyzji i wyboru politycznego przez zdobycie maksimum obiektywnych informacji. W tym celu rozszerzono znacznie zakres prac Ośrodków Informacji Politycznej i Społecznej, istniejących już przedtem w Paryżu i w wielu miastach prowincjonalnych. Udział w kursach i seminariach oraz wygłaszanie co jakiś określony czas samodzielnych referatów z dziedziny ekonomii, historii, socjologii czy zagadnień politycznych obowiązuje w tej chwili sześciotysięczną kadrę starszych działaczy harcerskich. Co tydzień odbywają się w Ośrodkach „*week-endy* społeczne” dla szerszego grona uczestników. Konflikt pomiędzy koncepcją „wychowania przez zaangażowanie“ a koncepcją „wychowania przez gromadzenie informacji“ nie wydaje się jednak zakończony i pewien odłam *La Route* uważa nadal, że odebranie starszej młodzieży prawa zajmowania określonych stanowisk politycznych jest wynikiem nacisku sił antydemokratycznych i prawicowych.

am

WALKI GIGANTÓW CZY ZMOWA GIGANTÓW?

Amerykańskie związki zawodowe różnią się, jak wiadomo, od większości związków zawodowych europejskich, i to zarówno pod względem politycznym, jak taktycznym czy organizacyjnym. Nie wszyscy jednak, nawet w Ameryce, zdają sobie sprawę jak dalece ich rola w ciągu bieżącego stulecia, modyfikuje się i wzrasta. Niektórzy ekonomiści sądzą, że proces ten może mieć z czasem zasadniczy wpływ na układ sił nie tylko w przemyśle USA, ale także w Kongresie. Wielu uważa, że wobec „technicznej" już dziś konieczności gospodarki planowanej, pewna forma syndykalizmu może okazać się jedyną i pożądaną alternatywą grożącego etatyzmu.

Bez względu na realność powyższych przypuszczeń i nadziei, które, być może, są w USA nieco przedwczesne, warto zastanowić się nad pozycją i perspektywami amerykańskich związków zawodowych. Mówięc o „modyfikacjach" ruchu związkowego zaznaczyć trzeba od razu, że nie dotyczą one teoretycznych założeń doktrynalnych. Założenia te bowiem nie zmieniły się właściwie od roku 1881, kiedy to Samuel Gompers założył „Amerykańską Federację Pracy" *(American Federation of Labor)*, oświadczając dosłownie, że „AFL deklaruje się jasno i jednoznacznie za utrzymaniem obecnego ustroju, za jego ulepszeniem i rozwinięciem". Innym założeniem zasadniczym, które różni amerykańskie związki zawodowe od wielu związków europejskich, jest odrzucenie przez nie pojęcia „świadomości klasowej", na rzecz tak zwanej „świadomości pracowniczej". Pamiętać tutaj należy, że w Ameryce, poczucie „klasowej solidarności" osłabiać musiały dwa fakty obiektywne. Pierwszy z nich to ogromne zróżnicowanie etniczne środowisk robotniczych, drugi to stały i szybki awans społeczny dużej liczby pracowników. Awans ten, dając każdemu realną lub bodaj fikcyjną szansę kariery osobistej i porzucenia tym samym swej „tymczasowej" przynależności społecznej, musiał osłabiać więzy klasowe.

Założenie „świadomości pracowniczej" w miejsce „świadomości klasowej" warunkowało przez długi czas charakter amerykańskich związków zawodowych. Przede wszystkim więc, nie miały one wspólnych celów politycznych, a Samuel Gompers twierdził nawet wprost, że „odrzuca ideę wszelkich »rządowych« rozwiązań problemów pracowniczych". Nie miały też — do niedawna ambicji kierowniczych na terenie zakładu pracy. W tej sytuacji zrozumiałe jest, że ich ambicje ześrodkowywały się na bezpośrednich zagadnieniach praktycznych jak płace, świadczenia socjalne itp., i że w tej właśnie dziedzinie dopracowano się taktyki tak dalece „usprawnionej" i nawet zrutynizowanej, że przesłaniać ona może powierzchowniejszym obserwatorom wszelkie głębsze konflikty. Koncepcja „świadomości pracowniczej" wreszcie

ukształtowała duży separatyzm zawodowy związków amerykańskich: zamiast częstej w Europie ambicji oddziaływania na szerokie masy robotnicze, tendencją dominującą długo w USA była „cechowa" ekskluzywność związkowców, a nawet, dopóki nie zostało to zabronione ustawowo przez tak zwaną *Taft Hartley Act* (1947), próby opanowywania poszczególnych zakładów pracy przez jeden związek i niedopuszczania do zatrudnienia robotników niezrzeszonych. Do dziś dnia wielu robotników niekwalifikowanych pozostaje poza ruchem związkowym.

O ile powyższe założenia teoretyczne związków amerykańskich nie zostały do dziś zrewidowane, to rola praktyczna ruchu związkowego zmienia się niewątpliwie, i — być może — nastąpi tutaj znowu zjawisko tak typowe dla Ameryki, że nowa teoria powstanie dopiero na gruncie faktów dokonanych. Pewne wydaje się, w każdym razie, że zarówno faktyczna pozycja związków w zakładach pracy jak i ich postawa polityczna nie są już tym czym były za czasów Samuela Gompersa.

Wzrost pozycji a także ambicji związków w zakładach pracy wynika nie tyle może z jakiejś generalnej zmiany programu działania, ile z samej „siły ciężkości" związków dzisiejszych. Podobnie jak amerykańskie firmy handlowe, amerykańskie towarzystwa ubezpieczeń czy nawet amerykańskie stowarzyszenia dobroczynne — związki zawodowe rozrosły się z małych, pionierskich grupek w olbrzymie, potężne instytucje, zatrudniające dziesiątki specjalistów, dysponujące wielkimi kapitałami i obejmujące swymi różnorakimi sferami wpływów coraz bardziej rozległy i złożony splot interesów. W roku 1930 amerykańskie związki zawodowe liczyły 5 milionów członków. W roku 1940 miały ich 9 milionów, a w roku 1955 — 18 milionów. Cyfry te nie są z pewnością imponujące jeśli się zważy, że pełna liczba zatrudnionych w przemyśle sięgała w roku 1955 — 65 milionów i że w niektórych przemysłach, jak na przykład w energetycznym czy w przemyśle paliw płynnych, do związków należy zaledwie 30—50% pracowników. Niemniej fakt, że w ciągu 15 lat liczba związkowców wzrosła o 100% jest zjawiskiem, którego nie sposób lekceważyć.

Nie bez znaczenia jest też potęga finansowa 146 amerykańskich związków zawodowych. Ich zasoby w skali rocznej sięgają 500 milionów dolarów. Ta korzystna sytuacja materialna pozwala już dziś niektórym większym związkom nabywać akcje towarzystw, dla których pracują ich członkowie i wywierać tą drogą pewien wpływ na zarządzanie przedsiębiorstwami. Pozwala ona także na rozwijanie akcji propagandowej na wielką skalę oraz na wykorzystywanie dla swoich celów prasy czy telewizji, które stanowią potężną broń w sporach z pracodawcami.

Poważne fundusze, którymi rozporządzają związki pozwalają wreszcie na podwyższenie niezadawalającego do niedawna poziomu kadr kierowniczych. Słynny ekonomista, prof. C. Wright Mills, oceniał poziom ten niezwykle surowo w swej książce *The New Men of Power* („Nowi potentaci"), pisząc: „Zadaniem przywódców związkowych jest połączyć władzę z inteligencją. Oni jedni mogą doprowadzić do tej unii. Dlatego są oni dzisiaj strategiczną elitą Ameryki. Nigdy jeszcze tak wielka odpowiedzialność nie spoczywała na ludziach mniej do niej przygotowanych i mniej chętnych do jej podjęcia". Niewątpliwe jest, że zasoby finansowe związków umożliwiają fachowe przygotowanie działaczy do ich rosnących zadań oraz zatrudnianie wysoko kwalifikowanych specjalistów.

Tym niemniej rosnąca potęga finansowa i liczebna ma także swoje niebezpieczeństwa. Jak to wykazała powołana w zeszłym roku komisja Mc Clellana, kierownictwo niektórych związków amerykańskich rozrosło się w skorumpowane i autorytatywne „kliki potentatów", prowadzące swą własną „politykę" łapownictwa i szantażu i spekulujące cynicznie funduszami związkowców. W miarę jak rosnąć będzie „instytucjonalna" machina związków, możliwości nadużyć tego rodzaju będą naturalnie coraz większe. Efektywna kontrola skomplikowanych problemów taktycznych i gospodarczych „związku-giganta" przez „szarych ludzi" z masy jego członków nie wydaje się bowiem możliwa, a częste interwencje państwowe nie wydają się pożądane. Tak więc związki zawodowe już u progu swej kariery, wykazują te same niebezpieczne tendencje, które cechują dzisiaj wiele instytucji demokratycznych w krajach wysoko uprzemysłowionych: tendencje przekształcenia się w autonomiczne i anonimowe „potęgi" których działalność nie może być ani dokładnie znana „zwykłym" obywatelom, ani — tym bardziej — przez nich kontrolowana.

Do wzrostu siły i liczebności związków zawodowych przyczyniła się w sposób decydujący ustawa sankcjonująca umowy zbiorowe (*Wagner Act*, 1935). Umowy te zawierane są raz na trzy lata i z zasady nowe płace są wyższe od poprzednich. Niektóre firmy płacą też pracownikom prywatne emerytury. W zamian za uzyskane korzyści związki zobowiązują się do zaniechania strajków w trzyletnim okresie objętym umową. Natomiast w samym okresie pertraktacji strajki występują zawsze i weszło to w zwyczaj tak dalece, że przedsiębiorstwa uwzględniają „strajk w czasie umowy" w swych planach produkcyjnych.

Te „zrutynizowane" stosunki z pracodawcami dają związkom niewątpliwy wpływ na przedsiębiorstwa, choć nie wyraża się on w „dramatycznych" zwycięstwach i walkach. Niektórzy ekonomiści amerykańscy sądzą nawet, że podobnie jak „stan wojny" związkowców z przedsiębiorcami przeszedł obecnie w „zbrojny pokój" — jak nazy-

wają system umów zbiorowych — ów „zbrojny pokój" przekształci się z kolei ewolucyjnie w pokojową współpracę. Ewolucja ta miałaby odbywać się głównie drogą zwiększonego udziału związków w zarządzaniu przedsiębiorstwami.

Ta optymistyczna i apolityczna hipoteza nie uwzględnia jednak faktu, że władza polityczna, od której tak lekceważąco odżegnywał się Samuel Gompers, nie jest i nie może już dziś być obojętna „gigantowi związkowemu", którego pozycja wzrosła nie tylko w zakładzie pracy, ale również w kampaniach wyborczych. Już od kilku lat w dwupartyjnym systemie USA daje się zauważyć coraz wyraźniejsza polaryzacja społeczna; pracownicy czyli tak zwana *labor*, popiera w swej masie Partię Demokratyczną, przedsiębiorcy zaś, czyli *business*, grupuje się wokół Republikanów.

Zasadniczy zwrot w apolitycznej postawie związków zawodowych datuje się jeszcze sprzed drugiej wojny światowej, kiedy to słynna depresja lat trzydziestych uświadomiła Amerykanom konieczność zarówno pomocy rządowej w chwilach trudności ekonomicznych jak i ustawodawstwa prewencyjnego, które stanowiłoby ochronę przed bezrobociem. Ustawa o zatrudnieniu (*Employment Act*) z roku 1946 sprecyzowała ostatecznie odpowiedzialność państwa za „utrzymanie warunków sprzyjających wysokiemu poziomowi produkcji i zatrudnienia". Postęp techniczny wymagający coraz dalej idącej koordynacji różnych gałęzi gospodarki, utrzymujące się napięcie w sytuacji międzynarodowej, liczne zobowiązania gospodarcze za granicą oraz — ostatnio — coraz bardziej nerwowy wyścig nauki i techniki pomiędzy Ameryką a wyprzedzającym ją Związkiem Radzieckim — spowodowały — rzecz jasna — ogromny wzrost roli państwa w dziedzinie gospodarczej. W sytuacji tej, która musi wymagać pewnych ofiar, coraz ostrzej zarysowuje się problem KTO ma je ponosić; przedsiębiorcy „zasłaniają się" wymaganiami związków, które są — ich zdaniem — „nieodpowiedzialne", i powodują spadek eksportów amerykańskich i „przechwytywanie" rynków przez kraje, gdzie praca ludzka jest tańsza. Związki zawodowe z kolei czują się zagrożone tymi oskarżeniami i tym energiczniej zabiegają o swe wpływy na ustawodawstwo, które może — w każdej chwili — przesunąć na świat pracy główny ciężar niełatwej sytuacji Ameryki. Już w kampanii wyborczej 1956 roku, amerykańska centrala związkowa poparła zdecydowanie Partię Demokratyczną i Stevensona. W latach następnych charakter społeczny obu partii amerykańskich skrystalizował się tak dalece, że w okresie poprzedzającym zeszłoroczne wybory do Kongresu, Republikanie oskarżali bez ogródek Demokratów o to, że „dominują w ich partii wpływy związkowców i innych ekstremistów ciążących ku socjalizmowi", i cała kampania wyborcza rozgrywała się w dużej mierze na linii otwartego sporu: praco-

dawcy — pracownicy. Nadchodzące wybory prezydenta USA (w 1960 r.) zaakcentują prawdopodobnie ten spór. Już dziś przygotowywane są niektóre atuty wyborcze. Tak na przykład, republikański rząd Eisenhowera przedłożył ostatnio demokratycznemu Kongresowi projekt ustawy ograniczającej w znacznym stopniu prawa związków, motywując ją chęcią zapobieżenia nadużyciom w rodzaju tych jakie odkryła komisja Mc Clellana. Jednocześnie demokratyczny kandydat na prezydenta senator Kennedy, przygotował inny projekt, umotywowany tą samą „chęcią" lecz znacznie dla związków korzystniejszy. Obie partie zdają sobie sprawę, że żaden z projektów nie przejdzie; projekt Eisenhowera obali niewątpliwie demokratyczna większość Kongresu. Projekt Kennedy'ego zostanie utrącony przez zapowiedziane już „veto" Eisenhowera. Oba projekty jednakże odegrają swą rolę w kampanii wyborczej i po to przede wszystkim zostały opracowane.

Czy na tle przybierającego na sile konfliktu politycznego, amerykańskie związki zawodowe dadzą się skłonić do „udziału w zarządzaniu przedsiębiorstwami", co oznaczałoby dla nich przecież dzielenie ryzyka i odpowiedzialności *businessu*? Czy postawa wyłącznie postulatywna i to poparta władzą polityczną nie okaże się korzystniejsza? Czy „szary człowiek pracy" w Ameryce wyjdzie lepiej na zapowiadającej się prędzej czy później „walce gigantów", czy też na ich — ewentualnej — zgodzie, która mogłaby się okazać, w rezultacie „zmową gigantów"? Oto pytania, na które odpowiedź nie jest bynajmniej tak prosta jak się wydaje entuzjastom jednego z tych rozwiązań.

mg

THORNTON WILDER

Thornton Wilder[1], którego wielu krytyków zachodnich uważa za najwybitniejszą i najbardziej interesującą umysłowość wśród czołowych pisarzy amerykańskich, znany jest czytelnikom polskim z dwu powieści, które były u nas tłumaczone. Pierwsza z nich to wydany po polsku jeszcze przed wojną *Most San Luis Rey*. Druga to *Idy Marcowe* (PIW, 1958), które, jak wykazała niedawna ankieta „Polityki", uznane zostały przez literatów polskich za jedną z najlepszych książek, jakie ukazały się w zeszłym roku. Sztuka Wildera pt. *Nasze Miasto* grana była w 1938 r. w Teatrze Polskim w Warszawie.

[1] Thornton Wilder jest nie tylko znakomitym pisarzem, ale też cenionym erudytą i pedagogiem. Od r. 1949 wykłada na uniwersytecie harvardzkim. Kilkakrotnie występował w obronie krytykowanej często młodzieży, którą nazywa „milczącym pokoleniem".

W grudniu 1956 r. Richard H. Goldstone, jeden z redaktorów wydawanego w Paryżu amerykańskiego kwartalnika literackiego „The Paris Review" („Przegląd Paryski"), przeprowadził z Wilderem wywiad, który rzuca wiele światła na jego rzemiosło pisarskie i postawę twórczą.

Młody redaktor młodego pisma zaczął od pytań pozornie marginesowych, niedyskretnych, m. in. o ochotniczą służbę wojskową Wildera w czasie drugiej wojny światowej. „Był pan wtedy człowiekiem czterdziestokilkoletnim, był pan weteranem pierwszej wojny światowej i był pan pisarzem o niewątpliwym talencie i doświadczeniu. Czy sądzi pan, że jest słuszne, ażeby artysta porzucał z przyczyn patriotycznych warsztat pracy, przy którym nikt go nie zastąpi?"

„— Problemu tego nie można w żaden sposób uogólniać" — odpowiada Wilder. „Tutaj każdy rozstrzyga sam dla siebie... Ja osobiście miałem głębokie przekonanie, że czynię słusznie zaciągając się po raz drugi. Jedną z przyczyn — oczywiście jedną z wielu — była dla mnie, jako dla pisarza, potrzeba nawiązania kontaktu z ludźmi spoza literackiego środowiska. Współcześni twórcy amerykańscy żyją wyłącznie niemal w otoczeniu ludzi podobnych sobie. Ich przyjaźnie i sprzeczki, rozrywki i małżeństwa mają miejsce w tym samym kręgu literacko-artystycznym i od dawna już odnoszę wrażenie, że »szarzy ludzie« w naszej literaturze są bądź dość schematycznym opisem osób, które autor pamięta z dzieciństwa, bądź — co gorsza — kopią »szarych ludzi« z innych książek... Sądzę, że każdy pisarz powinien świadomie szukać kontaktów innego rodzaju, powinien szukać znajomości z ludźmi, których jedyną lekturą w życiu była *Wyspa Skarbów*, a i to zapomnieli, o czym tam było..."

— „Czemu unika pan na ogół tematów współczesnych" — pyta w dalszej części wywiadu R. H. Goldstone.

— „Zbliżam się stopniowo do Ameryki. Uświadomiłem sobie jednak pisząc jednoaktówki, jak bardzo trudno jest udzielić właśnie światu, który nas bezpośrednio otacza, owego »życia wyobrażonego«, jakim pisarz ożywia miejsca najbardziej nieraz oddalone w czasie i przestrzeni. Wydaje mi się jednak, że robię postępy i że są one widoczne. Moje dotychczasowe książki i sztuki są gromadzeniem doświadczenia, umiejętności i odwagi, potrzebnych mi do ukazania moich własnych czasów".

— „Czy uważa pan pisanie powieści za wyczerpujący, bolesny trud, czy też pisze pan łatwo, szybko, radośnie?"

— „Kiedy raz ma się pomysł jakiejś większej pracy — powieści czy sztuki — i kiedy pomysł ten zakorzeni się w nas dostatecznie mocno, proces pisania jest nie tyle może »przyjemny«, co głęboko absorbujący. Widzi pan — mój kosz na śmiecie jest pełny zaczętych prac, które,

jak się okazało, nie zdołały porwać mnie bez reszty. Okres prawdziwej udręki to ten, kiedy próbuję uratować jeszcze to, co odrzuciłem, zmodyfikować jakoś zasadniczy pomysł, tak aby zaczął mnie »brać«. Decyzja porzucenia go nieodwołalnie jest zawsze ciężka".

— „Czy przepisuje pan często swoje teksty?"

— „Któryś ze słynnych poetów powiedział słusznie o sonecie, że jeden wiersz »spada z sufitu«, a pozostałe trzynaście trzeba do niego dopasować. Podobnie jest z powieścią. Są fragmenty, które »wychodzą« za pierwszym razem. Reszta — owo spoiwo łączące — wymaga mnóstwa kreśleń i przepisywania".

Mówiąc o technice powieściowej Wilder podkreśla trudność, jaką przedstawia, jego zdaniem, „stosowanie w narracji historycznej czasu przeszłego w taki sposób, by ów czas przeszły nie odzierał opisywanej akcji z jej spontanicznego, nieskrępowanego wiedzą pisarza charakteru... O przeszłości mówi się dość często i pisze w sposób niedopuszczalny. Zamraża się historię w determinizmie. Pisarz dzisiejszy wydaje swoje pochopne wyroki *a posteriori*, a następnie wtłacza postaci, które żyły przecie prawdziwym, wolnym życiem, w bezduszny kształt muzealnych figur gipsowych. Bohaterowie takiego pisarza zachowują się tak, jakby znali całą późniejszą historię".

Najbardziej interesująca wydaje się wypowiedź Wildera na temat dramatopisarstwa i łączącego się z nim, wiecznie spornego, problemu dydaktyzmu sztuki.

— „Ilekroć myślę o teatrze, staję wobec paradoksu. Dramaturg tym się różni od powieściopisarza, że uważa on zdarzenie samo w sobie, samą akcję, w którą uwikłane są istoty ludzkie, za bardziej pasjonującą niż wszelki komentarz na jej temat. Na scenie panuje zawsze TERAZ. Osoby dramatu stoją na samym ostrzu noża, rozcinającego czas na przeszłość i przyszłość (stan, który jest podstawową cechą świadomych istnień ludzkich) i słowa wybiegają na ich wargi z całą spontanicznością bieżącej chwili. Powieść natomiast, to coś, co JUŻ NASTĄPIŁO. Największy nawet wysiłek narratora, ażeby stać się niewidzialnym, nie zdoła ukryć faktu, że to jego głos opowiada nam i przypomina zdarzenia minione i zamknięte, zdarzenia, które wybrał spomiędzy tysiąca innych, ażeby przedłożyć je nam z wysokości swojej inteligencji. Najbardziej nawet obiektywne powieści karmią się uczuciami autora, jego poglądami na życie, na umysłowość i na namiętność ludzką. Otóż paradoks teatru leży nie w tym nawet, że — jak wszyscy wiemy — dramaturg również przeprowadza selekcję zdarzeń, które chce ukazać, selekcję słów, które wypowiedzą bohaterowie, ale w tym, że wszyscy wielcy dramaturdzy, z wyjątkiem jednego, NAJWIĘKSZEGO, używali sceny nie dla akcji samej w sobie, ale właśnie dla wyrażenia moralnego czy religijnego POGLĄDU NA AKCJĘ. Teatr nadaje się

najdoskonalej do tego, aby rzec: »spójrzcie — te rzeczy SĄ«. Tymczasem większość dramaturgów używa teatru by mówić: »tej oto prawdy moralnej możecie się nauczyć patrząc na tę akcję«. Tragicy greccy pisali dla zbudowania, napomnienia, a nawet politycznego urobienia swych współczesnych. Cała tradycja komedii zawiera intencję demaskowania głupoty i napiętnowania występku. Tylko jeden Szekspir oszczędza nam widoku »grubych nici«".

— „Jakże pan tłumaczy ten paradoks?"

— „W sposób, który poczytany być może za impertynencję z mojej strony. Sądzę po prostu, że intencje moralizatorskie stanowiły rodzaj społecznej konwencji epoki, konwencji, która wrośnięta była tak dalece w sposób myślenia pisarzy, że wydawała im się nieodłączna od twórczości... Sądzę wbrew powszechnie przyjętym poglądom, że dramaturdzy dodawali do swych sztuk intencję dydaktyczną, aby usprawiedliwić przed sobą i przed odbiorcą fakt ukazania przeżycia samego w sobie".

— „Uważa pan więc, że dramat ma być sztuką dla sztuki?"

— „Ma być raczej przeżyciem dla przeżycia, aniżeli przeżyciem dla zbudowania moralnego. Uważam teatr za najwyższą ze sztuk: pozwala on istocie ludzkiej dzielić z innymi w sposób najbardziej bezpośredni poczucie człowieczeństwa, poczucie tego, co to JEST być człowiekiem... Teatr jest naturalnie dziedziną tak rozległą i bogatą, że jest w nim miejsce także dla kaznodziejów, moralizatorów, polemistów. Jeżeli jednak chodzi o jego funkcję najwyższą, to opowiadam się za Szekspirem: za *Wieczorem Trzech Króli* i za *Makbetem*".

...„Dramaturg jest człowiekiem, którego już od wczesnej młodości fascynują spięcia i reakcje, jakie zachodzą pomiędzy ludźmi i który uważa, że są one, same w sobie, dostatecznie pasjonujące, by nie wymagać oprawy komentarza. Jest to po prostu pewien rodzaj taktu, pewien — powiedziałbym — brak zarozumialstwa... Dlatego właśnie Szekspir doprowadzał do rozpaczy tylu poważnych ludzi; nie mogli wyizolować fragmentów, w których przemawiałby we własnym imieniu".

— „Dramat nie powinien więc mieć funkcji społecznej?"

— „Ależ owszem. I to co najmniej dwie. Funkcja pierwsza, ukazanie tego co JEST — to już dostatecznie ważne. Żyjemy w tym co JEST, a przecie wynajdujemy tysiąc sposobów, by tego nie dostrzegać. Wielki teatr wyostrza naszą zdolność dostrzegania. Funkcja druga — to samo zetknięcie nas z ładem, harmonią i potęgą myśli, zawartymi w dziele stworzonym przez człowieka. Utwierdza to w nas i umacnia nasz potencjał człowieczeństwa".

— „Zastanawiam się, czy pan nie podkreśla tego wszystkiego z ta-

kim naciskiem właśnie dlatego, że pan sam ma poważną skłonność do dydaktyzmu?"

— „Naturalnie, że tak. Spędziłem chyba pół życia na wysiłkach, aby to w sobie stłumić i opanować. Te niezliczone kartki rękopisów, które musiałem podrzeć! Myślę jednak, że właśnie dzięki tym wiecznym walkom to, co piszę, osiąga pewną obiektywność. Przyzwyczaiłem się z czasem do tego, że czytelnicy przypisują moim książkom i sztukom skrajnie różne intencje... Wielu zapewniało mnie na przykład, że *Most San Luis Rey* ukazuje doskonale działanie Opatrzności, która ogarnia i harmonizuje wszystkie zdarzenia życia. Dostałem jednak także list od stowarzyszenia ateistów w Nowym Jorku, którzy twierdzili, że książka ta jest najcelniejszym, od czasu *Kandyda*, oskarżeniem płytkiego optymizmu. Prosili mnie nawet, abym wygłosił u nich odczyt..."

„...Większość pisarzy prowadzi czytelnika mocno za rękę ku temu, co »powinien on myśleć« o danym bohaterze czy zdarzeniu. Jeżeli autor powstrzyma się jednak od narzucenia własnego punktu widzenia, czytelnicy będą tym rozdrażnieni, lecz chcąc nie chcąc będą też rzutować w neutralny tekst swoje własne poglądy i postawy. Jeżeli dane dzieło ma w sobie siłę witalną, musi ono z kolei, choćby w nieznacznym stopniu, modyfikować te poglądy i te postawy".

— „Mimo wszystko więc nie wyeliminował pan ze swych dzieł w s z e l k i e j intencji dydaktycznej?"

— „Podejrzewam, że wszyscy pisarze mają takie intencje. Służą one do zapalenia motoru. Albo — mówiąc inaczej — wiele potraw, które spożywamy, ugotowano na kuchni gazowej. Nie mają one jednak z tego powodu smaku gazu".

...„Obawiam się, że mój wkład w waszą serię »rozmów o sztuce pisania powieści« może być bardzo niewielki. Jestem pisarzem, a nie krytykiem literatury. Pisarz jest co prawda krytykiem w tym sensie, że każde jego zdanie jest szkieletem pozostałym po olbrzymiej pracy odrzucania, a każda selekcja — z kolei — opiera się na jakichś kryteriach ogólnych, dotyczących prawdy, piękna czy siły... Niemniej uważam, że praktyka pisania polega na odsuwaniu centralnego impulsu tych zabiegów coraz bardziej w sferę podświadomości. Krytyk w pisarzu jest jak góra lodowa: dziewięć dziesiątych znajduje się pod wodą. Yeats ostrzegał więc słusznie przed zagłębianiem się w to: »jak« i »dlaczego« pisarz pisze. Nazywał to: »mąceniem źródła«.

am

SATYRA CZY ŻART Z PRZEPROSZENIEM

Powieściopisarz brytyjski, Kingsley Amis, dał niedawno w „New York Times" wyraz przekonaniu, że Zachód wkroczy niebawem w ,złoty wiek satyry". Przewidywanie to motywował faktem, że „państwo dobrobytu i jego wewnętrzne ciśnienia dają satyrze znacznie szersze i wdzięczniejsze pole działania, aniżeli demokracje społeczeństw klasowych... Żadne bowiem tło nie uwypukla w sposób bardziej karykaturalny żałosnej czczości wszelkiego pozerstwa".

Z tym optymistycznym dla literatury punktem widzenia polemizuje w sposób nie pozbawiony złośliwości John P. Sisk, publicysta „Commonweal". Zajmuje się on wyłącznie stosunkami amerykańskimi. Jego uwagi o szansach satyry w USA, państwie, które cechuje, jego zdaniem, „dobrobyt kompromisu" są — być może — w pewnych punktach dyskusyjne, zasługują jednak na zreferowanie.

Rozkwit satyry, zdaniem J. P. Siska, może mieć miejsce tylko w wypadku istnienia dwu warunków podstawowych. Pierwszy z nich to — jak powiedzielibyśmy w Polsce — „baza społeczna" czyli poważna liczba chętnych i wdzięcznych odbiorców. Warunek drugi wypływa z faktu, że satyra zawiera w samej swej naturze element wartościowania. Jej „złoty wiek" nastąpić więc może tylko wtedy, kiedy istnieje dość duży zespół wartości niewątpliwych, wspólnych dla pisarza i dla odbiorców.

Każde społeczeństwo ludzkie, twierdzi J. P. Sisk, dysponuje pewnym wspólnym zasobem informacji, mitów i obyczajów, które mogą od biedy stanowić odskocznię dla satyryka. Pogłębiający się pluralizm światopoglądowy Ameryki ogranicza jednak tę wspólnotę tak dalece, że szanse dla jakiejś mocnej, postulatywnej i szerokiej w zasięgu satyry wydają się nie tylko niewielkie, lecz nawet — coraz mniejsze.

Przechodząc z kolei do charakterystyki tych utworów współczesnych pisarzy amerykańskich, które uznać można za satyryczne, i których liczba i popularność zdają się przeczyć powyższej tezie, J. P. Sisk podkreśla ich cechy negatywne i utopijne. Cechy te, jego zdaniem, dezawuują i osłabiają amerykańską satyrę współczesną, spychając ją z płaszczyzny „twórczego gniewu" do poziomu „sentymentalnego narzekania". „Bardzo wyraźnie widać w tych utworach przeciw czemu autor jest rozgoryczony" — czytamy. Jest on mianowicie rozgoryczony przeciw teraźniejszości „w ogóle". Trudniej natomiast odgadnąć za czym się opowiada, ostrze satyry bowiem albo raczej strumień goryczy znajduje punkt wyjścia w jakiejś niejasnej, niespełnionej utopii. Dlatego też satyra amerykańska ma właściwie wciąż cechy sielanki: jej kryteria to stary sen o prostocie i niewinności, ten sam „Sen amerykański", który był stary już u Twaina. Nasz satyryk nie przypomina walczącego mężczyzny, przypomina raczej — nadąsane dziecko: ani mu w głowie ulepszyć czy zmienić świat, chce go tylko — ukarać".

Brak własnej wizji świata nie jest jedynym mankamentem satyryka w USA. Jak dowiadujemy się z dalszych wywodów J. P. Siska, brak mu także rzeczy znacznie prostszej: zamówień. Społeczeństwo pluralistyczne Ameryki cechuje iście sekciarska drażliwość, której skutki dają się odczuć w sposób najdotkliwszy w dziedzinie kultury masowej. Zdolny komik i potencjalny satyryk, George Gobel, twierdzi na przykład, że „pracując w telewizji trzeba mieć najczulszy sejsmograf w mózgu, aby umieć przewidzieć, z której strony wybuchnie w najmniej spodziewanej chwili »burza protestu publicznego«. Każdy dobrotliwy na pozór żart czy aluzja może „obrazić" którąś z niezliczonych mniejszości różnego typu i mniejszość ta podniesie natychmiast hałaśliwy alarm. Jak wykazuje praktyka telewizji, drażliwość ta wypierać zaczyna w ogóle pewne typy widowiska. „Komedia »bierze« rzadko, satyra — nigdy" — to już dziś truizm telewizyjnych managerów. Niektórzy twórcy, jak John Lardner na przykład, sądzą, że nawet popularna komedia muzyczna, która otwiera bądź co bądź możliwości pewnego satyrycznego krytycyzmu, nie ma już przed sobą długiego życia.

Podobnie ścisła „cenzura publiczna" dotyczy, jak twierdzi J. P. Sisk, sztuk teatralnych, a film, który uważa się nieraz za „królestwo satyry", operuje w istocie najczęściej farsą, burleską czy tragikomedią oraz szeregiem innych konwencji komicznych, które jednakże nie mają najistotniejszych znamion satyry: nie stanowią, według słów Siska, „szyderczego, bezlitosnego obnażenia i napiętnowania występku i głupoty". Nawet jeżeli jakiś element filmu zdaje się nabierać tego wymiaru, kontekst spiesznie neutralizuje rodzącą się agresywność, sprowadzając potencjalny atak do roli żartu, a i to — jak pisze Sisk — „żartu z przeproszeniem Pań i Panów".

Nieco podobnie jak twórcy owych filmów postępuje zresztą i sam J. P. Sisk dodając, że wszystko, co było powiedziane, nie uwłacza, rzecz jasna „Paniom i Panom" amerykańskim, czyli amerykańskiej publiczności. „Wizja każdego dobrego satyryka — czytamy — jest wizją wysoce abstrakcyjną. Dlatego też wymagała ona zawsze w historii specjalnej kategorii odbiorców dostatecznie wyrobionych kulturalnie, ażeby umieć zdobyć się na konieczny dystans intelektualny — i dostatecznie uspołecznionych, aby ich troska o wartości ludzkie równała się gniewnej trosce autora". Otóż odbiorców takich, zdaniem J. P. Siska, nigdy nie było wielu. „Gdyby ich było więcej — pisze — Daniel Defoe nie byłby może postawiony pod pręgierz za swój pamflet polityczny *Najkrótszy sposób postępowania z dysydentami*, może nie uznanoby *Podróży Guliwera* za książkę dziecinną i może książka *Drodzy Nieobecni* Evelyn Waugh nie byłaby tak bardzo niepopularna w Stanach Zjednoczonych".

Ponieważ więc „rasowych" odbiorców satyry jest mało, a produkcja artystyczna Ameryki nastawiona jest przede wszystkim na tzw. środki kultury masowej, szanse złotego wieku satyry wymagałyby, zdaniem

Siska, zdecydowanych i nawet ryzykownych posunięć managerów kultury USA. Należałoby poświęcić pewien czas na reedukację publiczności i przyzwyczajenie jej do „satyrycznego" myślenia. Należałoby także znieść w ciągu tego czasu „niezadowolenie klientów" — myśl dla amerykańskich dostawców rozrywki równa niemal bluźnierstwu.

Czy są podstawy, aby spodziewać się jakiejś akcji w tym rodzaju, zapytuje J. P. Sisk. Czy miałaby ona szanse w USA? I przede wszystkim czy leżałaby w interesie dzisiejszego amerykańskiego społeczeństwa?

J. P. Sisk sądzi, że nie. Pluralistyczne społeczeństwo Ameryki, jego zdaniem, nie jest w stanie pozwolić sobie na ryzyko większe aniżeli „żart z przeproszeniem", nie jest w stanie tolerować ataków poważniejszych aniżeli dobrotliwe „prześmiewki" ze słabostek ludzkich, do których każdy przyznaje się bez przykrości czy zawstydzenia. Oto jak umotywowana jest powyższa teza: „Każda z hałaśliwych mniejszości, z których składa się nasze społeczeństwo — pisze J. P. Sisk — chroni nie tylko siebie samą przed krytyką czy atakiem, lecz chroni także, mniej lub bardziej świadomie, inne mniejszości i grupy. Nie dzieje się to bynajmniej z chrześcijańskiej miłości, lecz wypływa z powszechnego, instynktownego dziś nieomal, poczucia konieczności koegzystencji. Poczucie to zawiera w sobie wspólny lęk przed rozłamami i chaosem, który jest zawsze możliwy potencjalnie w każdym pluralistycznym środowisku. Wbrew wrażeniom powierzchownego obserwatora w Ameryce istnieje mnóstwo wzajemnej niechęci, podejrzliwości i krytycyzmu. Jeżeli nie dochodzą one na ogół do głosu, to dlatego, że trzymanie ich na wodzy stało się z biegiem historii naszym nawykiem, naszą autentyczną cechą narodową. Cecha ta, z której nie wszyscy Amerykanie zdają sobie nawet sprawę, jest jednym z głównych elementów naszej więzi społecznej..."

„...Istnieje także element drugi, równie ważny i równie w gruncie rzeczy negatywny. Żyjemy w sytuacji, w której wspólnota wartości moralnych czy religijnych staje się minimalna. Rośnie natomiast uwrażliwienie jednostki na sądy i wymagania innych ludzi, a wymagają oni między innymi nieobrażania w niczym ich osobistych nawyków myślowych. Jest rzeczą jasną, że wobec wspomnianego wyżej zanikania innego typu wspólnoty, wrażliwość ta jest wyrazem zdrowego, samozachowawczego instynktu społeczeństwa. Czy jednakże może ona sprzyjać „złotemu wiekowi satyry"? Czy rodzina, która kosztem wielu trudów i małostek zbudowała i utrzymuje jaką taką, konwencjonalną bodaj harmonię, zechce tolerować malkontenta, wywlekającego na nieubłagane światło dnia niepiękne i nieharmonijne sprawy?"

Teza J. P. Siska, jak widzimy, nie jest dla satyry obiecująca. Przy założeniu, że pluralizm kulturalny USA stoi w dużej mierze na konwencjonalnym kompromisie i że konwencja ta będzie tym niezbędniejsza

społecznie, im szybciej dewaluować się będą uniwersalne, wspólne wartości — trudno jest rzeczywiście dostrzec nie tylko „miejsce dla satyryka", ale nawet społeczną użyteczność satyry. Jak dowodzi historia literatury, satyra żyła nieraz i kwitła bodaj w podziemiach zwykłego, wulgarnego ucisku. Czy wytrzyma zamknięty i rozsądny układ kompromisów, których burzyć albo „nie warto" albo się „nie da"? Czy wytrzyma dyscyplinę „instynktu społecznego"?

mg

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

Pierwszy zeszyt VI-go tomu „Roczników Filozoficznych" (*Prace z zakresu filozofii bytu*, Lublin 1958, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 181, cena 28 zł) otwiera artykuł J. Kalinowskiego pt. *O istocie i jedności filozofii.*

W ciągu swego rozwoju filozofia przechodziła stały proces dezintegracji. Szereg nauk, włączonych początkowo w jej zakres, odrywało się od niej, znajdując własny teren badań i precyzując właściwe dla siebie metody badawcze. W ten sposób doszło do sytuacji, w której wydawać się mogło, że jedyną nauką godną miana filozofii stała się metafizyka. Takie postawienie sprawy nie jest jednak słuszne. Zakres filozofii jest znacznie szerszy niż zakres metafizyki, która stanowi tylko jedną — chociaż naczelną — z jej „części", obok takich nauk, jak np. filozofia przyrody, filozofia człowieka, filozofia Boga. Między wszystkimi zaś, tak czy inaczej wyodrębnionymi częściami filozofii, zachodzi istotna jedność: wszystkie one bowiem mają jeden cel i jedną metodę badania.

Zasługą autora jest sprecyzowanie pojęcia „nauka filozoficzna", przez którą rozumie nie samą filozofię (*resp.* jakąś jej część), lecz naukę związaną z filozofią, a badającą np. jej rozwój (jak historia filozofii), jej istotę (jak teoria filozofii), czy jej metodę (metodologia filozofii).

Artykuł Władysława Stróżewskiego pt. *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza (Przyczynek do rozwiązania problemu transcendentalności piękna)* stara się uzasadnić tezę, że teksty św. Tomasza mówią o dwóch typach piękna, a mianowicie: a — pięknie metafizycznym i transcendentalnym, b — pięknie w znaczeniu ściśle estetycznym. W świetle tego podziału autor interpretuje dwie zasadnicze definicje piękna u św. Tomasza, mianowicie tzw. definicję obiektywną (piękno jako harmonia, proporcja i „*claritas*") oraz tzw. definicję subiektywną (*pulchrum est quod visum placet*), dochodząc do wniosku, że pierwsza z nich odnosi się do obu typów piękna, gdy druga dotyczy raczej piękna ujętego estetycznie.

Na teren współczesnych dyskusji dotyczących problematyki przyczynowości wprowadza nas artykuł ks. M. Jaworskiego, pt. *Rozwój poglądów Józefa Geysera na zasadę przyczynowości*. Autor poddaje szczegółowej analizie koncepcje omawianego filozofa, precyzując fazy ich rozwoju oraz konfrontując je z współczesnymi mu teoriami dotyczącymi przyczynowości.

Jeden z najbardziej podstawowych, a równocześnie najtrudniejszych problemów filozofii tomistycznej atakuje obszerny artykuł o. M. A. Krąpca pt. *Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych*. Problem, o który tu chodzi, można by sprecyzować następująco: jeśli, zgodnie z filozofią arystotelesowsko-tomistyczną, byt materialny konstytuują zarówno materia jak i forma, to co sprawia, że jest on jednostkowy, skoro wiadomo, że forma, jako odpowiednik treści gatunkowych, jest z istoty swej ogólna, a materia, jako czysta możność, jest tylko absolutnie biernym podłożem aktualizacji i „uformowań"? Problem ten postawiony został z całą świadomością przez Arystotelesa, ale właściwie nie uzyskał u niego ostatecznego rozwiązania: Stagiryta, chociaż upatrywał zasadę jednostkowienia w materii, to jednak nie wykluczał możliwości zasadniczej roli formy w tym względzie (zwraca na to uwagę m. in. W. D. Ross w swym „Wstępie" do krytycznego wydania *Metafizyki*. N. b. Krąpiec pomija teksty mówiące o formie jako zasadzie jednostkowienia u Arystotelesa). Jeśli chodzi o św. Tomasza i tomistów, to upatrują oni zasadę jednostkowienia w materii, starając się drogą różnorakich interpretacji „przystosować" ją do tej funkcji. Krąpiec, po pobieżnym omówieniu koncepcji Arystotelesa, analizuje szczegółowo chyba wszystkie teksty św. Tomasza dotyczące tej sprawy, następnie zaś koncepcje dawniejszych i współczesnych tomistów. Zauważmy na marginesie, że brak wśród nich poglądów E. Gilsona, który pisał na ten temat m. in. w artykule *Chrześcijańskie pojęcie osoby* (zob. „Więź", nr 2, 1958).

W ostatniej części artykułu, nie wdając się w polemikę z poprzednikami, o. Krąpiec rozwija własne rozwiązanie problemu. Polega ono na odwołaniu się do zasady ograniczenia (limitacji) aktu przez możność, zasady, będącej istotnym elementem teorii aktu i możności. „Obecność możności w sposób konieczny, transcendentalny przyporządkowanej aktowi, powoduje jego niepełność doskonałości, a przez to samo uwielokrotnienie aktu — formy. Uwielokrotnienie formy jest bowiem bezpośrednim następstwem ograniczenia aktu przez możność. Mnogość bowiem występuje wówczas, gdy znajdujemy dwa (przynajmniej) jakieś byty, które nie posiadają doskonałości tożsamych bytowo" (s. 144). Być może nie wypaczymy myśli autora, jeśli wyrazimy ją jeszcze inaczej: Skoro forma jako doskonałość jest „ogólna" i „jedna", materia, jako jej korelat możnościowy, musi być „szczegółowa" i „wieloraka".

A więc materia, nie wzięta sama w sobie (jako *potentia pura*), ale właśnie jako to, co w konkrecie „ogranicza" formę w jej „powszechności" czy „ogólności", staje się zasadą jednostkowienia bytu.

Chyba nie przesadzimy stwierdzając, że zaproponowane przez o. Krąpca rozwiązanie problemu jednostkowienia jest wręcz rewelacyjne. W porównaniu z dotychczasowymi koncepcjami tomistycznymi, błąkającymi się bezpłodnie w kręgu *materia quantitate signata*, rozwiązanie to stanowi krok śmiały, a równocześnie niezwykle konsekwentny wobec naczelnej dla arystotelizmu i tomizmu teorii aktu i możności. W szczególności jest to rozwiązanie ściśle metafizyczne, bo odwołujące się do samej ontycznej struktury bytu i transcendentalnych relacji zachodzących między jego „składnikami".

W zestawieniu z koncepcją Krąpca ujęcia tradycyjne tchną swoistym fizykalizmem, widocznym zwłaszcza tam, gdzie materię wiązano z rozciągłością. Równocześnie jednak tym bardziej niepokoi zjawienie się w końcu artykułu (s. 147) pojęcia „materii z i l o ś c i o w a n e j" jako zasady jednostkowienia. Czy istotnie odwołanie się do tego momentu jest nieodzowne, czy nie wystarczy wskazanie na materię jako ilościowy korelat aktu-formy, by, odwołując się do zasady limitacji, uzasadnić jednostkowość bytu? Moment „zilościowania" wydaje się tu niepotrzebny, a wymagając dalszych uzasadnień prowadzi nieuchronnie do skrzywienia (poprzez jakieś przedsubstancjalne aktualizowanie przypadłościowe) podstawowego dla struktury bytu materialnego pojęcia materii jako *potentia pura*.

Ostatnim artykułem omawianego zeszytu „Roczników", to *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga* Ks. Bohdana Bejze. Autor, po sprecyzowaniu stanowisk, jakie zaznaczyły się w sporze o możliwość stosowalności analogii w dowodzeniu istnienia Boga, ukazuje koncepcje bytu, które legły u ich podstaw. I tak, okazuje się, że tam, gdzie za Kajetanem i L. Penido pojmuje się teorię analogii jako ograniczoną wyłącznie do istotowej strony bytu, stosowanie jej w dowodzeniu istnienia Boga nie jest możliwe; wysuwa się ona natomiast jako zasada wszelkiego dowodzenia istnienia Boga na gruncie tych koncepcji, które widzą konieczność jej zastosowania także w odniesieniu do bytu ujętego egzystencjalnie. Bóg jest tu ostateczną racją wszystkich doskonałości, w szczególności istnienia, które w sposób analogiczny zrealizowane są w poszczególnych bytach przygodnych. Tak zwane „pięć dróg" św. Tomasza to nic innego, jak wykazanie konieczności istnienia tej właśnie ostatecznej racji wobec ograniczonych doskonałości bytowych stanowiących w poszczególnych „drogach" punkt wyjścia.

Artykuł ks. B. Bejze stanowi bardzo istotny wkład w toczącą się dyskusję o wartości dowodów na istnienie Boga.

W. S.

Résumé

L'auteur analyse la situation économique et politique dans le monde entier et il est d'avis que la guerre mondiale n'est pas un danger imminent.

Les conflits des années précedentes eurent un caractère local et les guerres furent menées sur des terrains limités; les grandes puissances, n'ont pas fait l'usage de l'arme nucléaire.

Plusieurs politiciens et stratègues sont d'accord que sans faire usage de l'arme nucléaire une guerre européenne est exclue du point de vue technique. Par conséquent le problème de Berlin ne va pas provoquer une nouvelle guerre mondiale. Aucune des puisssances militantes ne voudra risquer une guerre mondiale, sachant bien, que son adversaire est en possession des armes nucléaires identiques. Pour le moment la crainte mutuelle peut nous servir d'une certaine garantie. Pour le futur on pourrait éviter une guerre nucléaire uniquement par un accord conclu et respecté par tous les états, un accord qui aurait comme but la réduction universelle des armements.

Personne ne saurait nier que ce qu'on appelle, d'une façon assez vague d'ailleurs, „le progrès technique", semble avoir échapper aux pouvoirs de l'homme, son créateur, et lui impose aujourd'hui ses propres exigences.

Un autre truisme, tout aussi banal à première vue, c'est de dire que la propriété privée, dans l'état actuel des structures économiques et sociales de sociétés industrielles n'est plus et ne peut plus être ce qu'elle était à l'époque précédente.

D'autre part, il y a une considération qui s'impose à tous avec une force croissante, bien que ses implictions pratiques sont aussi vagues que celles des notions citées ci-dessus: le monde tend vers l'unité et vers l'interdépendance.

Tous ces truismes nous semblent plus ou moins familiers. C'est assez rare, cependant, qu'ils évoquent une vision précise des tendances sociales et économiques mises en jeu.

L'auteur examine donc, en termes économiques, comment le progrès technique, tel qu'il a été atteint aux USA, a „échappé aux hommes" et quelles transformations des structures existantes peuvent être envisagées, voire même — imposées, au cours de l'évolution prévisible, au nom de la loi suprême de „l'augmentation ininterrompue de la productivité".

En étudiant la question de la propriété, l'auteur démontre comment la technique même travaille pour la modifier. La découverte de l'énergie nucléaire et la diversité énorme des intérêts différents dans une société moderne ont créé un besoin d'augmenter le pouvoir coordinateur de l'état. La production en série et l'introduction de l'automation sont en train de conduire à une distribution planifiée des produits qui „doivent" être vendus, sans quoi la précieuse „chaîne de la production" risquerait d'être brisée. Un système des bails au lieu des achats improvisés semble mieux adapté aux conditions de l'automation et les grandes firmes américaines lançent déjà les „contrats de jouissance" (pour un prix et un temps déterminés), des refrigérateurs, ou des machines à laver.

Quant aux tendances vers l'unité du monde, elles sont enracinées, elles aussi, dans „les exigences", du progrès technique. La chaîne interrompue de la production, qui est une condition *sine qua non* de l'existence même d'une société industrielle, est menacée, plus sérieusement qu'on ne le pense, par un manque de ressources naturelles dans un futur pas très éloigné. Or, les ressources naturelles des pays dits „sous-developpés" ne peuvent plus être exploitées, à leur gré, par les nations privilégiées. Le seul moyen praticable d'en faire usage est de le faire en partenaire, c'est à dire, non seulement de partager le bénéfice d'une telle entreprise avec un tel propriétaire indigène, mais d'être prêt à contribuer au développement industriel du pays en question, bien qu'un tel développement diminue toujours l'exportation des matières premières. Une collaboration en partenaire, — qui est un élément essentiel d'unité humaine, est sans aucun doute moins lucrative que l'exploitation pure et simple des ressources naturelles d'autrui. Ce qu'il faut comprendre, cependant, c'est que l'exploitation „pure et simple" n'est simplement plus praticable.

Après avoir présenté l'histoire du texte canonique du Nouveau Testament l'auteur examine les différentes traductions de la Bible faites en Pologne.

Au XV siècle, le prêtre André de Jaszowice sur l'ordre de la reine Sophie, femme de Ladislas Jagiełło, fut chargé de traduire en polonais l'Ancien et le Nouveau Testament. De cette version, connue sous le nom de la Bible de Szarospatak (localité en Hongrie où l'on

a retrouvé le manuscrit) nous est parvenu seulement le Nouveau Testament. Le premier texte „catholique" imprimé de la Bible entière (1561) fut élaboré par le prêtre Jean Nicz, dit Léopolite, comme originaire de Léopol. Sa traduction se distingue par un style singulièrement beau. Les protestants polonais ne tardèrent pas de traduire et de faire paraître leurs propres versions des Ecritures: la Bible calviniste de Brześć (1563), la Bible arienne de Nieśwież (1572), et la Bible luthérienne de Danzig (1632).

Vers la fin du XVI siècle un jésuite, Jacob Wujek (1541—1597) fit une nouvelle traduction de la Vulgate, dont l'influence dans la culture polonaise fut très grande. Sa langue riche, précise et d'un beau coloris place son oeuvre parmi les plus beaux monuments de la renaissance polonaise. Depuis on a remanié plusieurs fois le texte de Wujek, modernisant dans les éditions succesives du Nouveau Testament les expressions archaïques.

Après la seconde guerre mondiale, l'abbé Eugeniusz Dąbrowski, éminent bibliste polonais, a publié une nouvelle traduction du Novueau Testament, dont le texte est maintenant le plus répandu; on en a vendu en douze ans un million d'exemplaires.

Antoni Gołubiew: St. Stanislas — question discutée . . . 342

Saint Stanislas Szczepanowski, évêque de Cracovie, patron de la Pologne, fut assassiné par ordre du roi Boleslas le Téméraire au XI siècle. Cet évènement nous rappelle singulièrement un autre drame: celui de Thomas Becket.

Les historiens polonais des trois dernières générations discutent vivement si l'activité politique de l'évêque fut la cause principale de ce conflit. Il y en a qui accusent St. Stanislas de la trahison au sens moderne du mot. L'auteur postule l'objectivité indispensable aux défenseurs comme aux accusateurs de l'évêque, ainsi que l'élargissement du champs des recherches, surtout concernant la mentalité et les moeurs de l'époque.

Czesław Zgorzelski: „Les Sages" — poème de Mickiewicz . . . 353

Dans son essai l'auteur fait remarquer que nonobstant son caractère lyrique nettement marqué, l'oeuvre en question tient néanmoins du drame — (le drame de l'Homme-Dieu méconnu par les Sages) ainsi que de la narration épique. Sa thèse est que le recours à ces deux genres littéraires donne précisement au poème sa force suggestive.

La tension drame-métaphore, sous jacente au poème — loin d'estomper les faits narrés — en sou-

lique au contraire la réalité concrète et du coup fait ressortir l'envoi de la dernière strophe.

Bref, c'est toute l'émotivité de son auteur, dont elle est chargée, qui donne à cette oeuvre poétique sa force communicative.

S. Thérèse, franciscaine de Laski

La réponse à l'enquête sur „La formation des catholiques entre les deux guerres mondiales", que nous publions dans le présent numéro, se propose de caractériser un des centres de l'action apostolique de l'abbé Władysław Korniłowicz. Ce fut un groupe de jeunes intellectuels, qui ne prétendait à aucun nom, à aucun programme, à aucune forme particulière d'organisation. Ce fut un groupe d'amis, organiquement liés par l'unité de leur foi, qui voulaient transformer leur propre vie et rayonner autour d'eux. Ce mode d'activité s'appuyait sur l'Oeuvre des Aveugles de la Mère Elisabeth Czacka, à Laski près de Varsovie, en prenant part à son action de charité, en approfondissant la vie intérieure des membres du groupe par des retraites fermées, des discussions, la revue „Verbum" et ses publications. Tous ces moyens parvenaient à influencer les centres intellectuels des incroyants.

L'article présente l'histoire du groupe, met en relief son caractère organique et non ses qualités organisatrices, montre son attitude „ouverte" en face d'opinions différentes et d'incroyants et il essaye d'éclaircir les sources de cette attitude et ses fruits dans l'activité du groupe.

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

